

فهرست كتاب استبصار

كتاب الطهارة كتاب الصلوة كتاب الصوم كتاب الاعتكاف كتاب الزكوة كتاب الخمس كتاب الحج
كتاب النكاح كتاب الطلاق كتاب الظهار كتاب الايلاء كتاب العدد [illegible] كتاب [illegible] والنذور والكفارات

استبصار [illegible]

يخرج قولهم وخلافهم تلك المسئلة ان يكون اجماعا على خلاف مذاهبهم وبعد فاذا سلم
لكم ذلك على ما فيه فيجب ان تعدوا الشيعة خلافا فيما انفردوا به فيما يخالف مذهب
ابو حنيفة التى استدركها بالقياس ولا سلف له فيها ولا اجماع تقدم عليها ولم
تراكم تعدونهم خلافا فى شئ مما انفردوا به ولا ينوعون ذلك حسب ما اقتضى الكلام
الان اليه على انكم الان تعتدون بخلاف داود بن على ومحمد بن جرير وابن حنبل
فى المسائل التى تفردوا بها وعندكم ان الاجماع السالف منعقد على خلافها وتناظرونهم
عليها فلا اسقطتم الاعتداد بها فى الخلاف والمناظرة لهما فى هذه المسائل كما فعلتم
مع الشيعة واجريتم الشيعة مجريهم فى الاعتداد والمناظرة فان قالوا لو كان
ما تدعيه الشيعة فى مذاهب الصادق والباقر عليهما السلم لوجب ان تعلم كما علموه
ويزول الخلاف فيه منا كما علمنا الشيعة بمذاهب سلفنا من ابى حنيفة والشافعى
وغيرهما ممن تقدمها قلنا ليس يجب ان يعلم الاجانب والاباعد من مذاهب العالم
ما يعلمه اصحابه وخلصاؤه وملازموه ومواشوه ولهذا لا يعلم كثيرا من مذاهب ابى
حنيفة ما يعلمها اصحابه والمنتمون اليه ممن هو اخص بالباقر والصادق عليهما السلم
من اصحابهما وشيعتهما اعلم بمذاهبهما ممن ليست له هذه الصفة معهما عليهما
السلم على انا لا نعلم كثيرا من المذاهب التى يدعيها مخالفونا مذهبا لامير المؤمنين
صلوات الله عليه ويروى عنه ويحكى خلاف ما يرون وصحة ما يحكون فعذرهم
فى انا لا نعلم ذلك هو عذرنا فى ان لم نعلم المذاهب التى تدعيها وتحكيها عن
امير المؤمنين وعلماء ابنائه صلوات الله عليهم فليعتذروا بما شاؤا ثم نقول
لهم كيف علمنا صحة ما يحكونه مذهبا لابى حنيفة وللشافعى ولم نعلم ذلك فى كلما
يدعونه مذهبا لامير المؤمنين صلوات الله عليه ففرقكم بين الامرين هو فرقنا
بين العلم العام بمذاهب ابى حنيفة وامثاله ووقوع الاشتباه فى كثير من مذاهب
ائمتنا عليهم السلم وبعد فليس يجرى مذاهب من قوله حجة فى العلم بها مجرى
مذاهب من ليس قوله بحجة ولهذا لا نعرف بمذاهب النبى ص فى كثير من احكام

الشريعة

الشريعة كما نعلم مذاهب كثير من اصحابه فيها وكما نعلم مذاهب ابى حنيفة والشافعى
فى تلك المسائل والعلة فى ذلك ما اشرنا اليه ثم يقال لمن يخالفنا اذا كان الاجماع
عندكم على ضربين اجماع العلماء فيما لا مدخل للعامة فيه والضرب الاخر اجماع الامة
من عالم وعامى فالا داعيتم علماء الشيعة فى اجماع العلماء واجماع عامتهم فى اجماع
الامة وهم داخلون تحت لفظ النصوص يفزعون فى صحة الاجماع اليها فان قالوا
خلافهم الحاضر معلوم لا ريب فيه وانما الكلام فى ان الاجماع على خلاف ما ذهبوا
اليه قد سبق فقد تقدم من الكلام على هذا الفصل ما فيه كفاية وان قالوا انا لم
نعتد بهم فى الاجماع لانهم على بدع وضلالات يخرج من اعتقدها من ان يعتد به
فى خلاف قلنا لا تخرجوا عن قانون الكلام فى فروع الفقه وتمزجوه بغيره فما يخرج
الى الكلام فى اصول الديانات التى تستعفون ابدا من الخوض فيها فاكثركم والغالب
عليكم ليس من رجالها ولا تذكرونا فى هذا الباب ما تركنا الامام به مقاربة ومساهلة
فانتم تعلمون ان الشيعة الامامية تعتقد من يخالفها فى الاصول ما يمنع ان
يراعى قوله فى اجماع المسلمين او خلاف وينتهون فى ذلك الى غايات لا ينتهون فيهم
اليها فانكم اذا بلغتم الغاية اعتقدتم فيهم انهم اصحاب بدع يكونوا بها فساقا ولا
ينتهون الى الكفر والفاسقون عند اكثر القائلين بالاجماع لا يخرج بفسقه من ان
يكون قوله خلافا فى الشريعة وهذا فصل الاضراب عن حقيقته اعود اليكم واسلم لكم فا
فرح الامامى الان يعدل معه الى هذا الضرب من الكلام فانه يتسع من الكلام على فروع
الفقه على انه كيف لا يعد خلافا من جعل النبى ص واله مذاهبه حجة يرجع اليها ويعول عليها
كالكتاب الذى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فى قوله عليه السلم انى مخلف
فيكم الثقلين ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا كتاب الله وعترتى اهل بيتى وانهما
لن يفترقا حتى يردا على الحوض او ليس قد ذهب كثير من علماء المعتزلة ومحصليهم
على ان اجماع اهل البيت خاصة وان انفردوا عن باقى الامة حجة يقطع بها فى
اجماعهم حجة لشهادة النبى ص واله كيف لا يكون قولهم حجة خلافا وجاريا مجرى قول

بعض الفقهاء في انه خلاف معتد به ان هذا العجيب ومما يجب علمه ان حجة الامامية
في صواب جميع ما انفردت به او شاركه فيه غيرها من الفقهاء هي اجماعها عليه لان
اجماعها حجة قاطعة ودلالة موجبة للعلم فان انضاف الى ذلك ظاهر كتاب الله تعالى
او طريقة اخرى توجب العلم وتثمر اليقين فهي فضيلة ودلالة تنضاف الى اخرى
والا ففي اجماعهم كفاية وانما قلنا ان اجماعهم حجة لان في اجماع الامامية قول الامام
الذي دلت العقول على ان كل زمان لا يخلو منه وانه معصوم لا يجوز عليه الخطاء في قول
ولا فعل فمن هذا الوجه كان اجماعهم حجة ودليلا قاطعا وقد بينا صحة هذه الطريقة
في مواضع من كتبنا وخاصة في جواب مسايل ابي عبد الله ابن التبان رحمه الله وفي
جواب مسايل اهل الموصل الفقهية الواردة في سنة عشرين واربعمائة وفي غير
هذين الموضعين من كتبنا فانا فرعنا ذلك واشبعناه واستقصيناه واجبنا
عن كل سؤال يسئل عنه وحسمنا كل شبهة تعترض فيه وبينا كيف الطريق الى
العلم بان قول الامام المعصوم في جملة اقوال الامامية وكيف السبيل الى ان نعرف
مذاهبه ونحن لا نميز شخصه وعينه في احوال غيبته واسقطنا تعجب من يقول من
لا اعرفه كيف اعرف مذهبه ولا فائدة في شرح ذلك ههنا لان التشاغل في هذا الكتاب
بغيره ومن اراد التناهي في معرفة صحة هذا الاصل يرجع الى حيث ارشدناه فانه يجد
ما يوفي على حاجته ويتجاوز قدر كفايته واذا كانت الجملة التي اشرنا اليها هي الحجة
في جميع مذاهب الشيعة الامامية في احكام الفقه فعلى من شك في شيء من مذاهبهم
وارتاب بصحته ان يسال عن صحة ذلك فاذا اقيمت عليه الحجة بالطريقة التي اشرنا
اليها وجب زوال ريبته وحصول علمه وبريت عهدة القوم مما ذهبوا اليه وبان
وافقهم ولو اقتصرنا على هذه الجملة لما ضرهم بعد ذلك خلاف من خالفهم كما لا ينفع وفاق من
عليها لو احتجنا الى تفصيل المسائل وتعيينها فان الحجة في صحة الجميع واحدة
ولكنا نفصل المسائل ونعينها ونبين ما فيه موافق الشيعة الامامية من غيرهم

وان

وان ظن مخالفهم انه لا موافق لهم فيها ثم نبين ما انفردوا به من غير موافق من مخالفيهم
ونضيف الى هذه الطريقة التي اشرنا اليها في صحته على جهة الجملة ما لعله يمكن فيه
من ظاهر كتاب او طريقة توجب العلم وكلما تيسر من تقويته وتقريبه وتسهيل مرامه
ليكون الغاية بذلك اكثر وارغب وعلى الله توكلنا وهو حسبنا ونعم الوكيل

كتاب الطهارة وما يتعلق بها

مسئلة مما شنع به على الامامية وظن انه
لا موافق لهم فيه قولهم ان الماء اذا بلغ كرا لم ينجس بما تحله من النجاسات وهذا
مذهب الحسن بن صالح بن حي وقد حكاه عنه في كتابه الموضوع لاختلاف الفقهاء
ابو جعفر الطحاوي والحجة في هذا المذهب الطريقة التي تقدمت الاشارة اليها في
موافقة ابن حي فان موافقة ابن حي كمخالفته في انها ليست الحجة وانما ذكرناه موافقة
ليعلم ان الشيعة ما انفردت بهذا المذهب كما ظنوا وقد استقصيت الكلام في
هذه المسئلة فيما افردناه من الكلام على مسائل الخلاف ورددناه على كل مخالف
في هذه المسئلة لنا بما يعم ويخص من ابي حنيفة والشافعي والمالكي بما فيه كفاية
وسلكنا ايضا معهم طريق القياس الذي هو صحيح على اصولهم وبينا ان القياس اذا
صح كان شاهدا لنا في هذه المسئلة وذكرنا ما يروونه وهو موجود في كتبهم واحاديثهم
عن النبي صلى الله عليه واله انه قال اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا فان قيل ابن حي يحد الكر على ما
حكاه الطحاوي عنه بما بلغ ثلثة الاف رطل وانتم تحدونه بالف ومائتي رطل
بالمدني قلنا ما ادعيناه ان مذهب ابن حي موافقنا من كل وجه وانتم لم تعيبوا
على الشيعة تحديد الكر بالارطال وانما عبتم اعتبار الكر في ما لا ينجس وبعد فان
تحديدنا بالارطال التي ذكرناها اولى من تحديد ابن حي لانا عولنا في ذلك على اثار
معروفة مروية واجماع فرقة قد دل الدليل على ان فيهم الحجة وابن حي لا يدرى كيف حدد
ثلثة الاف رطل ولا على ماذا اعتمد فيه على ان ابن حي يجب ان يكون عند ابي حنيفة
واصحابه والشافعي احق بالعيب من الشيعة بان تحديد الشيعة اقرب الى تحديد
الشافعي من تحديد ابن حي لان ما بين القلتين وثلثة الاف رطل واذا كان مذهب

لبعد من الاين والاخر لان ماؤها يتجدد فى كل حال مع النزح فيشق اخراج الجميع والاوا
لايشق اراقة جميع ماؤها وكان الغدران اذا كان ماؤها اقل من كر الاتى ان يغسل
الاوانى لما يتيسر بعد اخراج النجاسة وجب و لما تعذر ذلك فى البير سقط فلما خفف
حكم البير من الوجه الذى ذكرناه عن الاوانى والغدران فلظ من وجه اخر واسقط منها
اعتبار مبلغ الماء فى قلة او كثرة لئلا يجتمع تخفيفان الحكم والمشقة اعتبار ذلك فيها
الغدرها وحاظن ان الامامية منفردة به وشنع عليها القول بان جلود
الميتة لا تطهر بالدباغ وهو مذهب احمد بن حنبل فالشيعة غير منفردة به والدليل
على صحة ما ذهبت اليه من ذلك مضافا الى الطريقة المشار فى كل المسايل اليها قوله تعـ
حرمت عليكم الميتة وهذا تحريم مطلق يتناول اجزاء الميتة فى كل حال وجلد الميتة
يتناوله اسم الموت لان الحيوة تحله وليس يجا مجرى العظم والشعر وهو بعد الدباغ
يسمى جلد ميتة كما كان يسمى قبل الدباغ فينبغى ان يكون خطر التصرف لاحقا به ويمكن
ان يحتج على المخالفين بما هو موجود فى كتبهم ورواياتهم من حديث عبد الله بن حكيم انه
قال اتانا كتاب رسول الله صلعم واله قبل موته بشهرين لا تنتفعوا باهاب من الميتة ولا
عصب ولا يعارض هذا الخبر ما يروونه عنه عليه السلم من قوله ايما اهاب دبغ فقد طهر
لان خبرهم عام اللفظ والخبر الذى احتججنا به خاصته فنبنى العام على الخاص لكى يستعمل
الخبرين ولا نطرح احدهما فان قالوا نحمل خبركم على تحريم الانتفاع باهاب الميتة وعصبها
قبل الدباغ قلنا هذا تخصيص وترك للظاهر على كل حال على انه لا معنى له لان العصب محرم
الانتفاع به على كل حال قبل الدباغ وبعده وليس يجاب مجرى الجلد فان عارضونا بما يروونه
عنه من قوله وقد سئل عن جلود الميتة فقال دباغها طهورها قلنا اذا تعارضت الاخبا
سقط الاحتجاج بها ورجعنا الى ظاهر نص الكتاب على انه يمكن حمله على ان المراد به ما حلم
الموت من المذكى وسمى بذلك ميتة على ضرب من التجوز فليس ذلك بابعد من قولهم فى خبرنا
ان المراد به لا تنتفعوا باهاب ولا عصب قبل الدباغ فان قيل كيف تحملونه على ذلك
وجلد المذكى طاهر قبل الدباغ قلنا عندنا ان جلود ما لا يوكل لحمه اذا ذكيت فلا تطهر جلودها
الا بالدباغ بخلاف ما يوكل لحمه فيكون المراد جلود ما مات بالذكاة مما لا يوكل لحمه دباغها طهورها
وان حملناه على جميع جلود المذكى مما يوكل لحمه و مما لا يوكل لحمه جاز لان جلود ما اكل لحمه اذا
ذكى كان عليه نجاسة الدم فان ذكى دبغ زال ذلك عنه وقول بعضهم ان الجلد لا يسمى بذلك
قبل وبعد لا يلتفت اليه لانه خارج عن اللغة والعرف ومما انفردت به الامامية
القول بان الدم الذى ليس بدم حيض يجوز الصلوة فى ثوب او بدن اصاب منه ما ينقص
مقداره عن سعة الدرهم الوافى وهو المضروب من درهم وثلث وما زاد على ذلك لا يجوز
الصلوة فيه وفرقوا بين الدم فى هذا الحكم وبين ساير النجاسات من بول وعذرة
ومنى وحرموا الصلوة فى قليل ذلك وكثيره وكان التفرقة بين الدم وساير النجاسات
فى هذا الحكم هو الذى تفردوا به فان اباحنيفة يعتبر مقدار الدرهم فى جميع النجاسات
ولا يفرق بين بعضها وبين بعض والشافعى لا يعتبر الدرهم فى جميع النجاسات فاعتباره
فى بعضها هو التفرد ويمكن القول بان الشيعة غير منفردة بهذه التفرقة لان زفر كان
يراعى فى الدم ان يكون اكثر من درهم ولا يراعى مثل ذلك فى البول بل يحكم بفساد الصلوة
بقليله وكثيره وهذا نظير قول الامامية وروى عن الحسن بن صالح بن حى انه كان يقول
فى الدم اذا كان على الثوب مقدار الدرهم يعيد الصلوة فان كان اقل من ذلك لم يعيد
وكان يوجب الاعادة فى البول والغايط قليلها وكثيرها وهذا مضاه لقول الامامية
وقد مضى فى صدر الكتاب ان التفرد بما عليه حجة واضحة وغيره موحش واجماع هذه الفرقة
دليلها على صحة قولها وقد استوفينا الكلام فى هذه المسئلة فى كتابنا المفرد بمسايل
الخلاف واحتججنا على المخالفين لنا فى هذه المسئلة بضرب من الاحتجاجات منها قول
الله تعـ يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق
وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين فجعل تعـ تطهير الاعضاء الاربعة مبيحا للصلوة
فلو تعلقت الاباحة بغسل نجاسة لكان ذلك زيادة لا يدل عليها الظاهر لانه بخلافه
ولا يلزم على هذا ما زاد على الدرهم وما عدا الدرهم من ساير النجاسات لان الظاهر وان لم
يوجب ذلك فقد عرفناه بدليل اوجب الزيادة على الظاهر وليس ذلك فى يسير الدم وذكرنا الحكم

ما يرونه المخالفون ويمضي في كتبهم عن ابي هريرة عن النبي ص وآله انه قال اذا كان في الثوب
اكثر من قدر الدرهم اعاد الصلوة وهذا تعليق للحكم بشرط من لم يكن موقوفا عليه
لم يوثق وبينا هناك انه يمكن ان يكون الفرق بين دم الحيض وساير الدماء ان
حكم الحيض اغلظ لانه يوجب الغسل فلهذا خولف بينه وبين غيره وقلنا
ايضا انه يمكن الفرق بين دم الحيض والنفاس اذا جمعنا بين دم الحيض و
النفاس في هذه القضية ان البلوى بساير الدماء اعم من البلوى بدم الحيض
والنفاس لان ساير الدماء تبرز من جسم الصغير والكبير والذكر والانثى
والحيض والنفاس يختصان ببعض من ذكرناه وايضا فان دم النفاس والحيض
يختصان بالاكثر باوقات معينة ويمكن التحرز منها وباقي الدماء بخلاف ذلك
وانما فرقنا بين الدم والبول والمني وساير النجاسات في اعتبار الدرهم للاجماع
المتقدم ويمكن ان يكون الوجه فيه ان الدم لا يوجب خروجه من الجسد على اختلاف
مواضعه وضوءا والبول والعذرة والمني يوجب خروج كل واحد منها الوضوء وفيها
ما يوجب الغسل وهو المني فغلظت احكامها من هذا الوجه على حكم ومن اراد
الاستقصاء رجع الى حيث ذكرنا

ومما انفردت به الامامية القول
بان المني نجس لا يجزي فيه الا الغسل لان ابا حنيفة وان وافقهم في نجاسته
فعنده انه يجزي فرك يابسه والشافعي يذهب الى طهارته واما ما حكي عن مالك
من انه يذهب الى نجاسته ويوجب غسله فليس ذلك بموافقة للشيعة الامامية على
الحقيقة لان مالك لا يوجب غسل جميع النجاسات وانما يستحب ذلك والامامية
يوجب غسل المني فهي منفردة بذلك وقد استوفينا ايضا الكلام على هذه المسألة
في مسائل الخلاف ورددناه على كل مخالف لنا فيها كفاية ودللنا على نجاسة
المني من قوله تعالى وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان
وروي في التفسير انه تعالى اراد بذلك اثر الاحتلام والاية دالة من وجهين
على نجاسة المني احدهما موجب ان الرجز والنجس بمعنى واحد بدلالة قوله تعالى والرجز

فاهجروا

فاهجروا اراد عبادة الاوثان في موضع اخر فاجتنبوا الرجس من الاوثان والوجه الثاني
انه تعالى اطلق عليه اسم التطهير والتطهير لا يطلق في الشرع الا على ازالة النجاسة او غسل
الاعضاء الاربعة واحتججنا عليهم بما يروونه عن عمار بن ياسر رحمة الله عليه ان النبي صلى الله
عليه واله قال انما يغسل الثوب من البول والدم والمني وهذا يقتضي وجوب غسله
وما يجب غسله لا يكون الا نجسا والحجة الكبرى في نجاسته ووجوب غسله اجماع
الامامية بالقول على ذلك

ومما انفردت به الامامية ان البول خاصة لا يجزي
فيه الاستنجاء بالحجر ولا بد من غسله بالماء مع وجوده ولا يجري عندهم مجرى الغائط في جواز
الاقتصار على الحجر وليس هذا بمذهب لاحد من الفقهاء ولان من يوجب الاستنجاء
منهم لا يفرق بين البول والغائط في جواز الاقتصار فيه على الحجر ومن يسقط وجوب
الاستنجاء كابي حنيفة يسقط في الامرين وينبغي ان تكون الامامية بهذا التفرد الى
جانب المدح لان قولها الذي انفردت به اشبه بالتنزه عن النجاسة واولى في
ازالتها والعيب لمن لا يوجب الاستنجاء جملة وجواز ان يصلي المصلي وعلى النجاسة (اقرب منها الى جانب العيب)
على بدنه متوجهة وحجة الشيعة على مذهبها هذا ما تقدم ذكره من اجماعها عليه و
تظاهر الاثار في رواياتهم به ويمكن ان يكون الوجه في الفرق بين نجاسة البول و
نجاسة الغائط ان نجاسة الغائط قد لا يتعدى المخرج اذا كان يابسا ويتعداه اذا كان
بخلاف هذه الصفة ولا خلاف في ان الغائط متى تعدى المخرج فلا بد من غسله بالماء
والبول لانه مايع جار لا بد من تعديه المخرج وهو في وجوب تعديه ابلغ من رقيق الغائط
فوجب فيه ما فيما تعدى المخرج من مايع الغائط ولا خلاف في وجوب غسل ذلك
ومما انفردت به الامامية الابتداء في غسل اليدين في الوضوء من المرافق والانتهاء
الى اطراف الاصابع وفي اصحابنا من يظن وجوب ذلك حتى انه لا يجزي خلافه وقد
ذكرت ذلك في كتاب مسائل الخلاف وفي جواب مسائل اهل الموصل الفقهية
ان الاولى ان يكون ذلك مسنونا ومندوبا اليه وليس بفرض حتم فقد انفردت الشيعة
على كل حال بانه مسنون على هذه الكيفية وباقي الفقهاء يقولون هو مخير بين الابتداء

الراس دون سایر ابعاضه من غیر استقبال الشعر والفقهاء کلهم یخالفون فی هذه
الکیفیة ولا یوجبونها ولا شبهة فی ان الفرض عند الامامیة متعلق بمقدم الراس
دون سایر ابعاضه ولا یجزی مع صحة هذا العضو سواه وفیهم من یری انه مسنون
مرغب فیه وعلی کل حال فالانفراد من الامامیة ثابت والذی یدل علی صحة مذهبهم فی
هذه المسئلة مضافا الی طریقة الاجماع انه لا خلاف فی ان من مسح مقدم راسه من غیر
استقبال الشعر مزیل للحدث مطهر للعضو وفی العدول عن ذلک خلاف فالواجب
فعل ما یتیقن به زوال الحدث وبراءة الذمة فهو الاحوط   ومما انفردت
به الامامیة القول بان مسح الراس انما یجب ببلل الید فان استانف ماء جدیدا
لم یجزه حتی انهم یقولون اذا لم یبق فی یده بلة اعاد الوضوء ولا یجب ان یقدر ان من
وافق الشیعة فی جواز التوضی بالماء المستعمل کذلک واهل الظاهر موافق لهم
فی هذه المسئلة لان من ذهب الی ان الماء المستعمل مطهر یزول الحدث به انما
یجیز مسح الراس ببلة الید ولا یوجبه وهو مخیر للمتوضی بین ان یفعل ذلک وبین
تجدید الماء والشیعة توجبه ولا تخیر فیه فالانفراد حاصل والذی یدل علی صحة هذا
المذهب مضافا الی طریقة الاجماع ان ظاهر الامر فی عرف الشرع یقتضی الوجوب والفور
الا ان یقوم دلیل شرعی ومن طهر یده وهو مامور علی الفور بتطهیر راسه فاذا جدد
تناول الماء فقد ترک ذلک وما کان یمکن ان یطهر العضو فیه والفور توجب علیه خلاف
ذلک فظاهر الایة علی ما تری یجب ان یمسح ببلة یده راسه فلا یلزم ذلک فی الیدین مع الوجه
لان المفروض فی الیدین الغسل ولا یمکن ذلک ببلة الید من تطهیر الوجه والفرض
فی الراس هو المسح وذلک یتاتی ببلة تطهیر الیدین ولو لم یکن هذا الفرق ثابتا
جاز ان یخرج الیدین بدلیل لیس بثابت فی الراس   ومما انفردت به الامامیة
القول بان مسح الاذنین او غسلهما غیر واجب ولا مسنون وانه بدعة وباقی
الفقهاء علی خلاف ذلک وهذه المسئلة ایضا مما تکلمنا علیه فی مسائل الخلاف
واستوفیناه وحجتنا فیها هی الاجماع الذی تقدم ویمکن ان یقال من المعلوم انه

اذا

اذا ترک المسح للاذنین فلیس بعاص ولا مبدع عند احد من الامة ومتی مسحهما کان
عند الشیعة مبدعا عاصیا والاحوط هجر ما یخاف المعصیة والبدعة فی فعله ولا یخاف
التبعة فی ترکه   ومما انفردت به الامامیة القول بوجوب مسح الرجلین
علی طریق التضییق ومن غیر تخییر بین الغسل والمسح علی ما ذهب الیه الحسن البصری
ومحمد بن جریر الطبری وابو علی الجبائی وکان ایجاب المسح تضییقا من غیر بدل یقوم
مقامه هو الذی انفردت به فی هذه الازمنة الا انه قد روی القول بالمسح عن جماعة
من الصحابة والتابعین کابن عباس رض وعکرمة وانس وابی العالیة والشعبی وغیرهم
وهذه المسئلة مما استقصینا الکلام علیها فی مسائل الخلاف وبلغنا فیه اقصی
الغایات فانتهینا فی تفریع الکلام وتشعیبه الی ما لا یوجد فی شیء من الکتب
غیر انا لا نخلی هذا الموضع من جملة کافیة والذی یدل علی صحة مذهبنا فی ایجاب المسح
دون غیره مضافا الی الاجماع الذی عولنا علیه فی کل المسائل علیه قوله تعالی یا ایها
الذین امنوا اذا قمتم الی الصلوة فاغسلوا وجوهکم وایدیکم الی المرافق وامسحوا
برؤسکم وارجلکم الی الکعبین فامر بغسل الوجه وجعل للایدی حکمها فی الغسل
بواو العطف ثم ابتدی جملة اخری فقال وامسحوا برؤسکم فاوجب بالتصریح
للرؤس المسح وجعل للارجل مثل حکمها بالعطف فلو جاز ان یخالف بین حکم الارجل
والرؤس فی المسح جاز ان یخالف بین حکم الوجوه والایدی فی الغسل لان الحال واحدة
وقد اجبنا الی سؤال من یسئلنا فیقول ما انکرتم ان الارجل انما انجرت بالمجاورة
لا لعطفها فی الحکم علی الرؤس باجوبة منها ان الاعراب بالمجاورة شاذ نادر فی مواضع
لا یلحق بها غیرها ولا یقاس علیها سواها بغیر خلاف بین اهل اللغة ولا یجوز حمل
کتاب الله عز وجل علی الشذوذ الذی لیس بمعهود ولا مالوف ومنها ان الاعراب
بالمجاورة عند من اجازه انما یکون مع فقد حرف العطف وای مجاورة تکون مع وجود
الحایل ولو کان ما بینه وبین غیره حایل مجاور لکانت مفقودة وکل موضع استشهد
به علی الاعراب بالمجاورة مثل قولهم جحر ضب خرب وکبیر اناس فی بجاد مزمل حرف عطف

[illegible]

فيه حايل بين ماتعدى اليه اعراب غيره للمجاورة ومنها ان الاعراب بالمجاورة انما استعمل
في الموضع الذي يرتفع فيه الشبهة ويزول اللبس في الاحكام الا ترى ان احدا لا يشتبه
عليه ان لفظة خرب من صفات الجحر لا الضب وان الحاقها في الاعراب بها لا يوهم
خلاف المقصود وكذا لفظة مزمل لا تشتبه في انها من صفات الكبير لا صفة البجاد
وليس كذا الارجل لانه من الجائز ان تكون ممسوحة كالرؤس فاذا اعربت باعرابها
للمجاورة فلها حكم الايدي في الغسل كان غاية اللبس والاشتباه ولم تجر بذلك
عادة القوم ومنها ولم نذكر هذا الوجه في مسايل الخلاف ان محصلي اهل النحو
محققيهم يقولوا ان يكونوا اعربوا بالمجاورة في موضع من المواضع وقالوا الجر في جحر
ضب خرب على انهم ارادوا خرب جحره وكبير اناس في بجاد مزمل كبيره ويجري
ذلك مجرى مررت برجل حسن وجهه وقد بينا في مسائل الخلاف بطلان قول
من ادعى ان الغسل الخفيف يسمى مسحا وحكى ذلك عن ابي زيد الانصاري من وجوه
كثيرة اقواها ان فايدة اللفظتين في الشريعة مختلفة وفي اللغة ايضا وقد
فرق الله تعالى في اية الطهارة بين الاعضاء المغسولة والممسوحة وفصل اهل
الشرع بين الامرين فلو كانتا متداخلتين لما كان ذلك وحقيقة الغسل
يوجب جريان الماء على العضو وحقيقة المسح يقتضي امرار الماء من غير جريانه
فالتنافي بين الحقيقتين ظاهر لانه من المحال ان يكون الماء جاريا سائلا وغير
جار ولا سائل في حالة واحدة وقد بينا في مواضع كثيرة من كلامنا ان المسح
يقتضي امرار قدر من الماء بغير زيادة عليه فلا يدخل ابدا في الغسل ومن قوي
ما ابطل هذه الشبهة ان الارجل اذا كانت معطوفة على الرؤس وكانت الرؤس
بلا خلاف فرضها المسح الذي ليس بغسل على وجه من الوجوه فيجب ان يكون حكم
الارجل لان العطف مقتضى للمسح وكيفيته وقد بينا في مسائل الخلاف ايضا ان
القراءة في الارجل بالنصب لا يقدح في مذهبنا وانها توجب ظاهرها المسح في
الرجلين كما يجب بالقراءة بالجر بظاهرها لان موضع برؤسكم موضع نصب بايقاع

الفعل

الفعل وهو قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وانما جرت الرؤس بالباء الزائدة فاذا نصبنا
الارجل فعلى الموضع لا على اللفظ وامثلة ذلك في الكلام العربي اكثر من ان تحصى
يقولون لست بقائم ولا قاعدا وانشد معاوي انا بشر فاسجح فلسنا بالحديد
ولا الجبالا فنصبت على الموضع ونظيره ان زيدا في الدار وعمرو فرفع عمرو على
موضع ان وما عملت فيه لان ذلك موضع رفع ومثله مررت بزيد وعمرا وذهبت
الى خالد وبكرا وقال الشاعر يمثل بني بدر بقومهم او مثل اخوة منظور بن سيار
لما كان معنى جئني هات واعطني مثلهما جاز العطف بالنصب على المعنى وهذا
ابعد مما قلنا في الاية وبينا ان نصب الارجل عطفا على الموضع اولى من عطفها
على الايدي والوجوه لان جعل التاثير في الكلام للتقريب اولى من جعله للتبعيد
وان الجملة الاولى المامور فيها بالغسل قد نقضت وبطل حكمها باستيناف الجملة
الثانية ولا يجوز بعد انقطاع حكم الجملة الاولى ان يعطف عليها ويجري ذلك مجرى
قولهم ضربت زيدا وعمرا واكرمت خالدا وبكرا ان رد بكر في الاكرام الى خالد
هو وجه الكلام الذي لا يجوز غيره ولا يسوغ رده الى الضرب الذي قد انقطع
حكمه على ان ذلك لو جاز لرجح ما ذكرناه ليتطابق معنى القرائتين ولا يتنافيان
وتحديد طهارة الرجلين لا يدل على الغسل كما ظنه بعضهم وذلك لان المسح فعل
اوجبته الشريعة كالغسل فيمكن تحديده كتحديد الغسل ولو صرح تعالى فقال
وامسحوا ارجلكم وانتهوا بالمسح الى الكعبين لم يك منكرا فان قالوا تحديد اليدين
لما اقتضى الغسل وجب كون تحديد طهارة الرجلين يقتضي ذلك قلنا لم يوجب
في اليدين الغسل للتحديد بل للتصريح بغسلهما وليس ذلك في الرجلين فقولهم
عطف المحدود على المحدود اولى واشبه بترتيب الكلام ليس بمعتمد لان الايدي
معطوفة وهي محدودة على الوجوه وليست محدودة فلا جاز عطف الارجل وهي محدودة
على الرؤس التي ليست محدودة وهذا الذي ذهبنا اليه اشبه بالترتيب في الكلام
لان الاية تضمنت ذكر عضو مغسول غير محدود وهو الوجه وعطف عليه مغسولا

هذا الوضوء ويجري مجرى قولنا لا يقبل الله صلوة الا بطهور والغاية ايجاب الطهور
وقد يجب في بعض المواضع الوضوء على هذه الصفة عندنا بحيث يخاف من مسح رجليه على
نفسه فلا بد من غسلهما للتقية ولا فرق بين ان يتمكن من فعل الوضوء على الوجه
المفروض وبين فقد الماء والخوف على النفس من استعماله اما من عدو او برد شديد
واذا فرضنا ان من هذه حاله يخاف ايضا من ان يتيمم لخوفه من مسح قدميه جازت له
الصلوة بغسل رجليه من غير مسح لهما وجرى مجرى من حبس في موضع لا يقدر
فيه على ماء يتوضى به ولا تراب يتيمم به   ومما انفردت به الامامية وجوب
مسح الرجلين ببلة اليدين من غير استيناف ماء جديد لهما والفقهاء اجمع يخالفون
في ذلك والذي يدل على صحة ذلك المذهب مع الاجماع المذكور المتكرر ان كل من اوجب
في تطهير الرجلين المسح دون غيره اوجبه ببلة اليد والقول بان المسح واجب
وليست البلة شرطا قول خارج عن الاجماع وايضا ما سلكناه في مسح الراس بالبلة
من ان المتوضي مامور اذا مسح راسه بتطهير رجليه على الفور فاذا تشاغل باخذ ماء
جديد فقد عدل عن الفور واخر امتثال الامر   ومما انفردت به الامامية
القول بان مسح الرجلين هو من اطراف الاصابع الى الكعبين والكعبان هما العظمان
الناتيان في ظهر القدم عند معقد الشراك ووافقهم محمد ابن الحسن صاحب ابي
في ان الكعب ما ذكرناه وان كان يوجب غسل الرجلين الى هذا الموضع والدليل
على صحة هذا المذهب مضافا الى الاجماع الذي تقدم ذكره ان كل من اوجب من الامة
في الرجلين المسح دون غيره يوجب الغسل على الصفة التي ذكرناها وان الكعب
هو الذي في ظهر القدم فالقول بخلاف ذلك خارج عن الاجماع وايضا فان دخول
الباء في الروس يقتضي التبعيض لان هذه الباء اذا دخلت ولم تكن لتعدية الفعل
الى المفعول فلا بد لها من فايدة والا كان ادخالها عبثا والفعل متعدي بنفسه
فلا حاجة الى حرف متعد فلا بد من وجه يخرج ادخالها من العبث وليس ذلك الا ايجاب
التبعيض فاذا وجب تبعيض طهارة الروس فكذلك في الارجل بحكم العطف وكل من اوجب

تبعيض

تبعيض طهارة الرجل ولم يوجب استيفاء جميع العضو ذهب الى ما ذكرناه وقد بينا في
مسائل الخلاف الكلام على هذه المسئلة واستوفيناه واجبنا من سال فقال كيف
قال تعالى الى الكعبين وعلى مذهبكم ليس في كل رجل الا كعب واحد قلنا انه تعالى اراد رجلي
كل متطهر وفي الرجلين كعبين على مذهبنا ولو بني الكلام على ظاهره لقال وارجلكم الى
الكعاب والعدول بلفظ ارجلكم الى ان المراد بها رجلا كل متطهر اولى من حملها على كل رجل
وتكلمنا على تاويل اخبار تعلقوا بها في ان الكعب هو الذي في جانب القدم بما يستغني
ههنا عن ذكره   ومما انفردت به الامامية القول بان المسنون في تطهير
العضوين وهما الوجه واليدان مرتان ولا تكرار في ممسوحين الراس والرجلين والفقهاء
كلهم على خلاف ذلك الا ان ابا حنيفة يوافقنا في ان مسح الراس خاصة مرة واحدة
ودليلنا على صحة مذهبنا بعد الاجماع المتقدم انا قد دللنا على ان فرض الرجلين المسح
دون غيره وكل من اوجب مسحهما على هذا الوجه يذهب الى انه لا تكرير فيهما وكل في
طهارة الرجلين ويذهب ايضا الى ان المسنون في العضوين المغسولين المرتان
بلا زيادة والتفرقة بين هذه المسائل خروج عن الاجماع ولنا ان نقول قد ثبت
ان المرتين في المغسول مسنون والزيادة على ذلك حكم شرعي لا بد فيه من دليل
شرعي فان كل شي يعتمدونه في ذلك المرجع فيه الى اخبار احاد لا يعمل بها على ما
دللنا عليه في مواضع كثيرة   ومما انفردت به الامامية القول بوجوب
تولي المتطهر الوضوء بنفسه اذا كان متمكنا من ذلك فلا يجزيه سواه والفقهاء
كلهم يخالفون في ذلك والدليل على صحة هذا المذهب مضافا الى الاجماع قوله
عز وجل يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم
الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين فامر بان يكونوا غاسلين
وماسحين والظاهر يقتضي تولي الفعل حتى يستحق التسمية لان من وضاه غيره
لا يسمى غاسلا وماسحا على الحقيقة وايضا فان الحدث متيقن ولا يزول الا بيقين
واذا تولى تطهير اعضائه زال الحدث بيقين وليس كذلك اذا تولاه غيره

ظن انفراد الامامية به القول بان النوم حدث ناقض للطهارة على اختلاف حالات
النايم وليس هذا مما انفردت به الامامية لانه مذهب المزني صاحب الشافعي وقد
استقصيناه هذه المسئلة في الكلام على مسائل الخلاف ودللنا على صحتها بقوله تعـ
يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة الاية وقد نقل اهل التفسير اجمعوا على ان
المراد قوله اذا قمتم من النوم والاية خرجت على سبب يقتضي ما ذكرناه فكانه قال
جل ثناؤه واذا قمتم الى الصلوة من النوم وهذا الظاهر يوجب الوضوء من كل نوم
واجماع الامامية ايضا حجة في هذه المسئلة وقد عارضنا المخالف لنا فيها بما يروى
في كتبهم واحاديثهم من قوله ع واله العينين وكاء السه فمن نام فليتوضا واستوفينا
ذلك بما لا طايل في ذكره ههنا مما انفردت به الامامية القول بان
المذي والودي لا ينقضان الوضوء على كل حال لان مالكا وان ذهب الى انهما
لا ينقضان الوضوء متى خرجا على وجه يخالف العادة فانه يذهب الى نقض الطهارة بهما
اذا كانا معتادين والانفراد من الامامية ثابت على كل حال ودليلهم على ذلك بعد
اجماعهم عليه ان نقض الطهر حكم شرعي لا محالة لا يجوز اثباته الا بدليل شرعي ولا دليل
على انهما ينقضان والرجوع الى اخبار الاحاد في ذلك غير مغن لانا قد بينا في مواضع
ان اخبار الاحاد لا يعمل عليها في الشريعة ويمكن ان يحتج على المخالفين بما يروونه
عن النبي ص واله من قوله لا وضوء الا من صوت او ريح ومما انفردت به الامامية
القول بوجوب ترتيب غسل الجنابة وانه يجب غسل الراس ابتداء ثم الميامن ثم المياسر
وانما كانت بذلك منفردة لان الشافعي رحمه وان وافقها في وجوب ترتيب الطهارة
الصغرى فهو لا يوجب الترتيب في الكبرى وابو حنيفة ومن وافقه يسقطون الترتيب
في الطهارتين معا دليلنا مضافا الى الاجماع المتردد ان الجنابة اذا وقعت بيقين
لم يزل حكمها الا بيقين وقد علمنا انه اذا رتب الغسل بيقين زال حكم الجنابة
وليس كذا اذا لم يرتب وايضا فان الصلوة واجبة في ذمته فلا تسقط الا بيقين
ولا يقين الا مع ترتيب الغسل وايضا فقد ثبت وجوب ترتيب الطهارة الصغرى

ولا

ولا احد اوجب الترتيب فيها على كل احد ولم يشرط ذلك بالاجتهاد وان شئت تقول
ولا احد يعذر تارك الترتيب فيها الا وهو موجب لترتيب غسل الجنابة فالقول
بخلافه خروج من الاجماع ومما انفردت به الامامية القول بان الجنب و
الحائض يجوز ان يقرا من القران ما شاء الا عزايم السجود وهي سجدة لقمن وسجدة
الحواميم وسورة النجم واقرا باسم ربك الذي خلق وانما كانت منفردة بذلك لان
داود يبيحهما قراءة قليل القران وكثيره من غير استثناء ومالك يجوز للجنب
ان يقرا من القران الاية والايتين ويجيز للحايض والنفساء ان تقرء ما شاء
وابو حنيفة واصحابه يحظرون على الجنب والحائض قراءة القران الا ان يكون
دون اية فاما الشافعي فمنعهما من قراءة القليل والكثير دليلنا على صحة
ما ذكرناه الاجماع الذي تكرر وقوله تعـ فاقرؤا ما تيسر من القران وقوله تعـ اقرا
باسم ربك الذي خلق وظاهر عموم ذلك يقتضي حال الجنابة وغيرها فان
الزمنا قراءة السجدات قلنا اخرجناها بدليل ويمكن ان يكون الفرق
بين عزايم السجود وغيرها ان فيها سجودا واجبا والسجود لا يكون الا على
طهر ومما انفردت به الامامية القول بان التيمم انما يجب في اخر وقت
الصلوة وعند تضيقه والخوف من فوت الصلوة متى لم يتيمم وان قدمه على هذا الوقت
لم يجزه وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك لان ابا حنيفة يجوز تقديمه على دخول الوقت
والشافعي لا يجوز ذلك لكنه يجوز في اول الوقت وابو حنيفة يستحب تاخيره الى اخر
الوقت ويستحب تقديمه في اوله دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتكرر
وايضا فالتيمم بلا خلاف انما هو طهارة ضرورية ولا ضرورة اليه الا في اخر الوقت
وما قبل هذه الحال لا يتحقق فيه ضرورة وليس للمخالف ان يستدل بظاهر قوله
جل ثناؤه فلم تجدوا ماء فتيمموا وانه لم يفرق بين اول الوقت واخره لان
الاية لو كان لها ظاهر يخالف قولنا جاز ان نخصه بما ذكرناه من الادلة
ولا ظاهر لها ينافي ما نذهب اليه لانه جل ثناؤه قال يا ايها الذين امنوا

وعموم هذه الظواهر يتناول موضع الخلاف وايضا قوله عز وجل ولا تقربوهن
حتى يطهرن ولا شبهة في ان المراد بذلك انقطاع الدم دون الاغتسال وجعله جل ثناؤه
انقطاع الدم غاية يقتضي ان ما بعده بخلافه وقد استقصينا الكلام في هذه المسئلة
في مسائل الخلاف وبلغنا غايته وذكرنا معارضتهم بالقراءة الاخرى في قوله جل ثناؤه
حتى يطهرن وانها قرئت بالتشديد ومع التشديد لا بد من ان يكون المراد به التطهير
بالماء واجبنا عنها ومما انفردت به الامامية القول بان اكثر النفاس
مع الاستظهار التام ثمانية عشر يوما لان باقي الفقهاء يقولون بخلاف ذلك فيذهب
ابو حنيفة واصحابه والثوري والليث بن سعد الى ان اكثره اربعون يوما
وذهب مالك والشافعي الى ان اكثره ستون يوما وحكى الليث ان في الناس من
يذهب الى انه سبعون يوما وحكي عن الحسن البصري ان اكثر النفاس خمسون يوما
والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد ذكره وايضا فان النفساء داخلة
في عموم الامر بالصلوة والصوم وانما يخرج النفاس بالايام التي راعتها الامامية
باجماع الامة على خروجها وما زاد على هذه الايام لا دليل قاطع يدل على اخراجها
من العموم والظاهر يتناولها وايضا فان الايام التي ذكرناها مجمع على انها
نفاس وما زاد عليها لا يجوز اثباته نفاسا باخبار الاحاد والقياس لان العبادات
الشرعية كلها لا يجوز اثباتها الا من طريق مقطوع به وقد تكلمنا في هذه المسئلة
في جملة ما خرج لنا من مسائل الخلاف ومما انفردت به الامامية القول
بوجوب ترتيب غسل الميت وان يبدا براسه ثم بميامنه ثم بمياسره والدليل
على صحة ذلك اجماع الفرقة المحقة ما تقدم وايضا فقد ثبت وجوب ترتيب غسل
الجنابة فكل من اوجب ذلك اوجب ترتيب غسل الميت فالفرق بين المسئلتين
يخالف اجماع الامة ومما انفردت به الامامية استحبابهم ان يدرج مع
الميت في اكفانه جريدتان خضراوان رطبتان من جرائد النخل طول كل واحدة عظم
الذراع وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يعرفوه دليلنا على ذلك الاجماع المتقدم

ذكره

ذكره وقد روي من طرق معروفة ان سفين الثوري سال يحيى بن عبادة المكي عن
التخضير فقال ان رجلا من الانصار هلك فاوذن رسول الله صلعم فقال خضروا صاحبكم
فما اقل المخضرين يوم القيمة قالوا وما التخضير قال جريدة خضراء توضع من اصل
اليدين الى اصل الترقوة وقد قيل ان الاصل في الجريدة ان الله تع لما اهبط
ادم عليه السلم من الجنة الى الارض استوحش وشكى ذلك الى جبرئيل عليه السلم
وساله ان يسال الله جل ثناؤه ان يؤنسه بشيء من الجنة فانزل الله جل وعلا
عليه النخلة فعرفها وانس بها ولذلك قيل ان النخلة عمتكم لانها كانت كالاخت
لادم ع فلما حضرته الوفاة قال لولده اجعلوا معي من هذه النخلة شيئا في قبري فجعلت
معه الجريدة وجرت السنة بذلك وليس ينبغي ان يتعجب من ذلك فالشرائع المجهولة
العلل لا يتعجب منها وما التعجب من ذلك الا كتعجب الملحدين من الطواف بالبيت
ورمي الجمار وتقبيله ومن غسل الميت وتنشيفه وتكفينه مع سقوط التكليف منه

كتاب الصلوة

ومما انفردت به الامامية القول بان الصلوة لا تجزي
في الثوب اذا كان من ابريسم محض لان باقي الفقهاء يخالفون في ذلك والحجة
لنا على ما ذهبنا اليه مضافا الى اجماع الامامية عليه انه لا خلاف في تحريم لبس
الابريسم المحض على الرجال وظاهر التحريم يقتضي فان الاحكام المتعلقة بالمحرم
جملة ومن احكام هذا اللبس صحة الصلوة فيجب ان يكون الصلوة فاسدة
لان كل حكم نهي عنه يجب ان يكون فاسدا على ظاهر النهي الا ان يمنع من ذلك دلالة
ونحن وان كنا نذهب الى ان النهي من طريق الوضع اللغوي لا يقتضي ذلك فان
العرف الشرعي يقتضيه لانه لا شبهة في ان اصحابه ومن تبعهم ما كانوا يحتاجون
في الحكم بفساد الشيء وبطلان تعلق الاحكام الشرعية به الى اكثر من ورود
نهي الله تع او رسول الله صلعم واله وكذا لما عرفوا نهيه صلى الله عليه واله عن
عقد الربوا حكموا بفساد العقد وبانه غير مجزي ولم يتوقف احد منهم في دليل
سوى النهي ولا قال احد قط منهم النهي يقتضي قبح الفعل ويحتاج الى دلالة اخرى

على الفساد وعدم الاجزاء وهذا عرف لا يمكن جحده وايضا فان الصلوة في ذمة هذا
المكلف بيقين وينبغي ان يسقطها بيقين مثله واذا صلى في الابريسم المحض لا يعلم
قطعا ان ذمته برئت كما نعلم ذلك في الثوب القطن والكتان فيجب ان تكون الصلوة
فيه غير مجزية لعدم دليل اليقين ببرءة الذمة   ومما انفردت به الامامية
القول بان الصلوة لا تجوز في وبر الارانب والثعالب ولا في جلودها وان ذكيت
ودبغت الجلود والوجه في ذلك الاجماع المتردد ذكره وما تقدم ايضا ان الصلوة في
الذمة بيقين فلا يسقط الا بيقين ولا يقين في سقوط صلوة من صلى في وبر ارنب
وثعلب او جلدها -   ومما انفردت الامامية به جواز صلوة من صلى وفي قلنسوة
نجاسة او تكته او ما جرى مجريهما مما لا تتم الصلوة به على الانفراد والوجه في ذلك
الاتفاق المتقدم ذكره ويمكن ان يقال ايضا ان التكة لا حظ لها في اجزاء الصلوة
ولا تصح الصلوة بها على الانفراد فجرى وجودها مجرى عدمها وكانها من حيث لا اثر
لها في اجزاء الصلوة تجري مجرى ما ليس عليه من الثياب فاذا الزمنا ذلك في العمامة
والرداء وما جرى مجريهما مما لا حظ له في اجزاء الصلوة اسقطناه ذلك بان العمامة
والرداء يمكن ان يكون لهما حظ في ستر العورة واستباحة الصلوة منهما فان
لم يسترا في بعض الاحوال فانهما مما ياتي به ستر العورة وليس كذلك القلنسوة والتكة
وما يجري مجريهما   ومما انفردت به الامامية المنع من السجود في الصلوة
على غير ما انبتته الارض والمنع من السجود على الثوب المنسوج من اي جنس كان
وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ويجوزون السجود على كل طاهر من الاجناس كلها
ومالك خاصة يكره الصلوة على الطنافس والبسط الادم الا انه مع ظنه يتقى
الى ان الصلوة على ذلك غير مجزية والوجه فيما ذهبنا اليه ما تردد من الاجماع ثم
دليل برءة الذمة   ومما انفردت به الامامية ان يقول في الاذان
والاقامة بعد حي على الفلاح حي على خير العمل والوجه في ذلك اجماع الفرقة المحقة
عليه وقد روت العامة ان ذلك مما كان يقال في بعض ايام النبي صلى الله عليه واله وانما ادعي ان

ذلك

ذلك نسخ ورفع وعلى من ادعى النسخ الدلالة له وما يجدها   ومما
انفردت الامامية به كراهية التثويب في الاذان ومعنى ذلك ان يقال في الصلوة
الصبح بعد قوله حي على الفلاح الصلوة خير من النوم وقد وافق على كراهة ذلك
غير الامامية من اصحاب ابي حنيفة وقال التثويب هو ان يقول بعد الفراغ
من الاذان حي على الصلوة حي على الفلاح مرتين مرتين واستدلوا على ذلك بان
قالوا التثويب ماخوذ من العود الى الشيء وانما يعاد الى الشيء قد تقدم ذكره وما
تقدم ذكر ان الصلوة خير من النوم فيكون ذلك عودا اليه وكان الشافعي يذهب
الى ان التثويب مسنون في اذان الصبح دون غيرها وحكي عنه انه قال في الجديد
غير مسنون وقال النخعي هو مسنون في اذان سائر الصلوة والدليل على صحة
ما ذهبنا اليه من كراهيته والمنع منه الاجماع الذي تقدم وايضا لو كان شرعيا
لوجب ان يقوم دليل شرعي على ذلك ولا دليل فيه وانما يرجعون الى اخبار احاد
ضعيفة ولو كانت قوية لما اوجبت الا الظن وقد دللنا في غير موضع على ان اخبار
الاحاد لا توجب العمل كما لا توجب العلم وايضا فلا خلاف في ان من ترك التثويب
لا ذم عليه لانه اما ان يكون مسنونا على مذهب بعض الفقهاء او غير مسنون
على مذهب قوم اخرين منهم وعلى كلا الامرين لا ذم على تاركه وفاعله ذم في فعله
ويخشى في فعله ان يكون معصية وبدعة فالاحوط في الشرع تركه   ومما
انفردت به الامامية القول باستحباب افتتاح الصلوة بسبع تكبيرات يفصل
بينهن بتسبيح وذكر الله جل وعز مسطور وانه من السنن المؤكدة وليس
احد من باقي الفقهاء يعرف ذلك والوجه فيه اجماع الطائفة عليه وايضا
فانه ان الله جل ثناؤه وقد ندبنا في كل الاحوال الى تكبيره وتسبيحه
الجميلة وظواهر ايات كثيرة من القران تدل على ذلك مثل قوله تعالى يا ايها الذين
امنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا وسبحوه بكرة واصيلا ووقت افتتاح الصلوة
داخل في عموم الاحوال التي امرنا فيها بالاذكار   ومما انفردت

الفقهاء يذهبون الى انها سنة دليلنا على ما ذهبنا اليه اجماع الطايفة على ان هذه
اللفظة بدعة وقاطعة للصلوة وطريقة الاحتياط ايضا لانه لا خلاف في ان من ترك هذه اللفظة
لا يكون عاصيا ولا مفسد الصلوة وقد اختلفوا فيمن فعلها فذهبت الامامية الى
انه قاطع لصلوته فالاحوط تركها وايضا فلا خلاف في ان هذه اللفظة ليست من جملة
القران ولا مستقلة بنفسها في كونها دعاء ولا تسبيحا فجرى التلفظ بها مجرى كل كلام
خارج من القران والتسبيح فاذا قيل هي تامين على دعاء سابق لها وهي قوله عز وجل اهدنا
الصراط المستقيم قلنا الدعاء انما يكون دعاء بالقصد ومن يقرأ الفاتحة انما قصده
التلاوة دون الدعاء وقد يجوز ان يعرى من قصد الدعاء ومخالفنا يذهب الى انها
مسنونة لكل مصل من غير اعتبار من قصده الى الدعاء واذا ثبت بطلان استعمالها
فيمن لم يقصد الى الدعاء ثبت ذلك في الجميع لان احدا لم يفرق بين الامرين
ومما انفردت به الامامية المنع في صلوة الفريضة خاصة من القراة بعزايم السجود وهي
سجدة لقمن وسجدة الحواميم وسورة النجم واقرا باسم ربك الذي خلق وروي عن مالك
انه كان يكره ذلك واجاز ابو حنيفة قراة السجدات فيما يجهر فيه بالقراة من الصلوة
دون ما لا يجهر فيه واجاز الشافعي في كل صلوة والوجه في المنع من ذلك مع الاجماع المتكرر
ان في كل واحدة من هذه السور سجودا واجبا محتوما فان سجد كان زايدا في الصلوة
وان لم يسجد كان مخلا بواجب فان قيل السجود انما يجب عند قراة الموضع المخصوص من السورة
الذي فيه ذكر السجود وانتم تمنعون من قراة كل شيء من السور قلنا انما منع اصحابنا من
قراة السورة وذلك اسم يقع على الجميع ويدخل فيه موضع السجود وليس يمنع ان يقرا
البعض الذي لا ذكر فيه للسجود الا ان قراة بعض سورة في الفرايض عندنا لا يجوز
ذلك لوجه اخر
ومما انفردت به الامامية القول بوجوب قراة سورة تضم
الى الفاتحة في الفرايض خاصة على من لم يكن عليلا ولا معجلا بشغل او غيره ولا يجوز
قراة بعض سورة في الفريضة ولا سورتين مضافتين الى الحملة في الفريضة وان جاز ذلك في السنة
ولا افراد كل واحدة من سورة والضحى وسورة الم نشرح من صاحبتها وكذلك مع افراد سورة الفيل

من لايلاف قريش فالوجه في ذلك مع الاجماع المتقدم ذكره طريقة اليقين ببرائة الذمة
فاما قراة بعض سورة فانها لا تجزي من لم يكن له عذر في ترك قراة السورة التامة
بكمالها فاما صاحب العذر فكان يجوز له ان يترك قراة جميع السورة التامة فيجوز
ان يترك بعضها لانه ليس ترك البعض باكثر من ترك الكل والوجه في المنع من افراد
السور التي ذكرناها انهم يذهبون الى ان سورة الضحى والم نشرح سورة واحدة
وكذلك الفيل ولايلاف قريش فاذا اقتصر على واحدة كان قاريا لبعض سورة
ومما انفردت به الامامية حظر الرجوع عن سورة الاخلاص وقل يا ايها الكافرون
ايضا اذا ابتدئ بهما وان كان له ان يرجع عن كل سورة الى غيرها والوجه في ذلك مع
الاجماع الذي مضى ان شرف هاتين السورتين وعظم ثواب فاعلهما لا يمتنع ان يجعل
لهما هذه المزية وهي المنع من الرجوع عن كل واحدة بغيرها مع الابتداء بها
ومما انفردت به الامامية القول بوجوب رفع اليدين في كل تكبيرات الصلوة لان
ابا حنيفة واصحابه والثوري لا يرى رفع اليدين بالتكبير الا في الافتتاح للصلوة
وروي عن مالك انه قال لا اعرف رفع اليدين في شيء من تكبيرات الصلوة وروي
عنه خلاف ذلك وقال الشافعي يرفع يديه اذا افتتح الصلوة واذا كبر للركوع
واذا رفع راسه منه ولا يرفع بعد ذلك في سجوده ولا في قيام منه والحجة فيما ذهبنا
اليه طريقة الاجماع وبراءة الذمة وقد روى مخالفونا عن النبي صلى الله عليه والٓه انه رفع في كل
خفض ورفع في السجود وادعوا ان ذلك نسخ ولا حجة لهم على صحة هذه الدعوى
فان استدلوا بما يروونه عن النبي صلى الله عليه والٓه من قوله كفوا ايديكم في الصلوة وفي خبر
اخر اسكنوا في الصلوة او بما يروونه عن البراء بن عازب عن النبي صلى الله عليه والٓه انه كان
اذا افتتح الصلوة رفع يديه ثم لم يعد فالجواب ان هذه كلها اخبار احاد لا توجب
علما وقد بينا ان العمل في الشريعة بما لا يوجب العلم غير جايز وبعد فيجوز ان يريد [illegible]
بكف الايدي قبضها عن الافعال الخارجة عن افعال الصلوة [illegible]
يديه في ابتداء الركعة فان ذلك مما لا ينكره [illegible]

الامامية القول بايجاب التسبيح في الركوع والسجود لان احمد بن حنبل واسحق بن راهويه و
داود بن علي يوجبون ذلك وانما يسقط وجوبه باقي الفقهاء المشهورين كابي حنيفة و
الشافعي ومالك والذي يدل على وجوبه بعد الاجماع الطايفة كل اية من القران اقتضت
ظاهرها الامر بالتسبيح وعموم الظاهر يقتضي دخول احوال الركوع والسجود فيه ومن اخرج هذه الاحوال
منه فيحتاج الى دليل وايضا فطريقة براة الذمة التي تكرر ذكرها ويخالفونا يروونه عن
النبي ع واله انه قال لما نزل فسبح باسم ربك العظيم قال عليه السلم اجعلوها في ركوعكم ولما
نزل سبح اسم ربك الاعلى قال اجعلوها في سجودكم وظاهر الامر على الوجوب

ومما ظن انفراد الامامية به والشافعي يوافقها فيه ايجابهم على من رفع راسه من السجدة
الثانية في الركعة الاولى ان يجلس جلسة قبل نهوضه الى الثانية وخالف في وجوب هذه الجلسة
باقي الفقهاء كابي حنيفة ومالك وما عداهما والحجة لنا بعد اجماع الطايفة طريقة براة
الذمة وان لم يفعل ذلك لم يتيقن سقوط الصلوة من ذمته وقد روى مخالفونا كلهم
عن النبي ع واله انه كان يجلس هذه الجلسة

ومما ظن انفراد الامامية به ايجاب
التشهد الاول في الصلوة وقد وافقنا على ذلك الليث بن سعد واحمد بن حنبل واسحق
بن راهويه وقال ابو حنيفة التشهدان معا غير واجبين وقال الشافعي الثاني واجب
والاول غير واجب دليلنا الاجماع المتردد وطريقة براة الذمة فمنه حال هو فيها
منروب الى ذكر الله جل ثناوه وتعظيمه والصلوة على النبي ع واله لدخولها في عموم الايات
المقتضية لذلك مثل قوله يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما وكل من اوجب
الصلوة على النبي ع واله انه كان يتشهد التشهدين جميعا وروا كلهم عنه صلى الله
عليه واله انه قال صلوا كما رايتموني اصلي

ومما ظن انفراد الامامية به القول بان
القنوت في كل صلوة والدعاء فيه بما احب الداعي مستحب وهو قول الشافعي ان الطحاوي
حكى عنه في كتاب الاختلاف ان له ان يقنت في الصلوة كلها عند حاجة المسلمين الى
الدعاء والحجة لنا مضافا الى الاجماع قوله جل ثناوه وقوموا لله قانتين فان قيل القنوت
ههنا هو القيام الطويل قلنا المعروف في الشريعة ان هذا الاسم يختص الدعاء ولا يعرف من

الطلاقة

الطلاقة سواه وبعد فانا نحمله على الامرين

ومما ظن انفراد الامامية به وهو مذهب
مالك جواز الدعاء في الصلوة المكتوبة اين شاء المصلي منها وحكى ابن وهب عن مالك انه كان
لا باس بالدعاء في الصلوة المكتوبة في اولها ووسطها واخرها وقال ابن القسم كان
مالك يكره الدعاء في الركوع ولا يرى به باسا في السجود والحجة لنا اجماع طايفتنا وظواهر
امر الله تع بالدعاء مثل قوله تع قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن وقوله تع ادعوني استجب لكم

ومما ظن تفرد الامامية به رد السلم في الصلوة بالكلام وقد وافق في ذلك سعيد بن
المسيب والحسن البصري الا ان الشيعة تقول يجب ان يقول المصلي في رد السلم مثل ما قاله
المسلم سلام عليكم ولا يقول وعليكم السلام فذهب الشافعي ان المصلي يرد السلم بالاشارة
دون الكلام وقال ابو حنيفة واصحابه ان رد السلم بكلام فسدت صلوته وان رد باشارة
اساء وقال الثوري لا يرد السلم حتى يفرغ من الصلوة والحجة لنا اجماع الطايفة فان قيل
هو كلام في الصلوة قلنا ليس كل كلام في الصلوة خارج عن القران محظور الان الدعاء
كلام ولم يدخل تحت الحظر ويمكن ان يقال ان لفظة سلام عليكم من الفاظ القران ويجوز
للمصلي ان يتلفظ بها تاليا للقران وناويا لرد السلم اذ لا تنافي بين الامرين

ومما انفردت به الامامية القول بان المنفرد والامام يسلم تسليمة واحدة مستقبل القبلة
وينحرف بوجهه قليلا الى اليمنة فان كان ماموما يسلم تسليمتين واحدة عن يمينه و
الاخرى عن شماله الا ان يكون جهة شماله خالية من احد فيقتصر على التسليم عن يمينه ولا
يترك التسليم على جهة يمينه على كل حال وان لم يكن في تلك الجهة احد وهذا الترتيب
لا يذهب الى مثله احد من الفقهاء لان مالك يذهب الى ان الامام يسلم تسليمة واحدة
تلقاء وجهه والمنفرد والماموم يسلمان يمينا وشمالا وابو حنيفة واصحابه والشافعي
يذهبون الى ان التسليم على كل حال يمينا وشمالا والانفراد من الامامية بذلك الترتيب
ثابت والحجة لنا الاجماع المتكرر

ومما انفردت به الامامية القول بانه لا سهو
في الركعتين الاولتين من كل صلوة فرض ولا سهو في صلوة الفجر والمغرب وصلوة السفر
لان باقي الفقهاء يخالف في ذلك والحجة على ذلك اجماع الطايفة ويمكن ان يكون الوجه فيه

تأكيد الاولتين من كل صلوة وكذلك المغرب والفجر لان القصر لا يلحق الاخيرتين من المغرب
والفجر الاولتين وانما يلحق ايضا فرض فلذلك وجب من كل سهو نفرض في الاولتين وفي
الصلوتين المذكورتين الاعادة وما انفردت به الامامية القول بان من شك
فلم يدر صلى اثنتين ام ثلثا واعتدل في ذلك ظنه فانه يبني على الاكثر وهي الثلث فاذا
سلم صلى ركعة من قيام او ركعتين من جلوس مقام ركعة واحدة فاذا كان الذي بنى
عليه هو الصحيح كان ما صلاه نافلة وان كان الذي اتا بالثلث كانت الركعة جبرا
لصلوته وكذلك القول فيمن شك لا يدري صلى ثلثا ام اربعا ومن شك بين اثنتين
وثلث واربع بنى ايضا على الاكثر فاذا سلم صلى ركعتين من قيام وركعتين من جلوس
حتى ان كان بناؤه على الصحيح فالذي فعله نافلة وان كان الذي صلاه اثنتين كانت
الركعتان من قيام جبرا لصلوته وان كان الذي صلاه ثلثا فالركعتان من جلوس
هي مقام واحدة جبران الصلوة وباقي الفقهاء يوجبون البناء على اليقين وهو
النقصان ويوجبون في هذا الموضع سجدتي السهو ويقولون ان كان ما بنى على
الاقل وقد صلى في الحقيقة والاكثر كان ذلك له نافلة والحجة فيما ذهبنا اليه اجماع
الطايفة ولان الاحتياط ايضا فيه لانه اذا بنى على النقصان لم يامن ان يكون قد
صلى على الحقيقة الازيد فيكون ما اتى به زيادة في صلوته فاذا قيل فانا نبني على الاكثر
كان كما تقولون لا نامن ان يكون انما فعل الاقل فلا ينفع ما فعله من الجبران
لانه منفصل من الصلوة وبعد التسليم قلنا ما ذهبنا اليه احوط على كل حال لان
الاشفاق من الزيادة في الصلوة لا يجري مجرى الاشفاق من تقديم السلم في غير موضعه
لان العلم في الزيادة في الصلوة مبطل لها على كل حال وما ظن انفراد
الامامية به منعهم من الايتمام في الصلوة بالفاسق ومالك يوافقهم في هذه المسئلة
وباقي الفقهاء يجيزون الايتمام في الصلوة بفاسق دليلنا الاجماع المتكرر وطريقة
اليقين ببرائة الذمة وايضا قوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار وتقديم
الامام في الصلوة ركون اليه في الصلوة ولان امامة الصلوة معتبر فيها الفضل

والتقديم

والتقديم فيما يعود الى الدين ولهذا رتب فيها من هو اقرا وافقه واعلم والفسق
نقص فلا يجوز تقديمه على من خلا من نقصه وما ظن انفراد الامامية
به كراهية امامة ولد الزنا في الصلوة وقد شارك الامامية غيرهم في ذلك وذكر
الطحاوي في كتاب الاختلاف بين الفقهاء ان مالكا كان يكره امامة ولد الزنا
وحكي عن الشافعي انه قال اكره ان ينصب من لا يعرف ابوه اماما وحكي عن اصحاب
ابي حنيفة انهم قالوا غيره احب الينا الا انهم وان كرهوا ذلك فالصلوة
خلفه عندهم مجزية والظاهر من مذهب الامامية ان الصلوة خلفه غير مجزية والحجة
في ذلك الاجماع المتقدم وطريقة برائة الذمة وما انفردت به الامامية
كراهية امامة الابرص والمجذوم والمفلوج والحجة فيه اجماع الطايفة ويمكن ان يكون
الوجه في منعه نفار النفوس عن هذه حاله والعزوف عن مقاربته ولان المفلوج
ومن اشبهه من ذوي العاهات ربما لم يتمكنوا من استيفاء اركان الصلوة
وما انفردت به الامامية كراهة صلوة الضحى وان التنفل بالصلوة
بعد طلوع الشمس الى وقت زوالها محرمة الا في يوم الجمعة خاصة والوجه في ذلك
الاجماع المتقدم وطريقة الاحتياط فان صلوة الضحى غير واجبة عند احد ولا
حرج في تركها وفي فعلها خلاف هل تكون بدعة فقد يلحق به اثم فالاحوط العدول
عنها وما انفردت به الامامية ترتيب صلوة الاحدى والخمسين
في اليوم والليلة على الوجه الذي رتبوه وبينوه لان باقي الفقهاء لا يعرف ذلك
الترتيب والحجة فيه اجماع الطايفة عليه وليس يمكن ان يدعى عليهم انهم ادعوا
فيما يزيد منه من هذه النوافل لان الصلوة خير موضوع والزيادة فيه مستحبة
غير منكوه وما انفردت به الامامية تحديدهم السفر الذي يجب فيه
التقصير في الصلوة بريدين والبريد اربع فراسخ والفرسخ ثلثة اميال وكان المسافة
اربعة وعشرين ميلا وقال ابو حنيفة واصحابه مسيرة ثلثة ايام بلياليها وهو قول
الثوري وابن حي وقال مالك ثمانية واربعون ميلا فان لم تكن اميال فمسيرة يوم

وليلة للبغل وهو قول الليث وقال الاوزاعي يوم تام وقال الشافعي ستة واربعون
ميلا بالهاشمي والحجة في ذلك اجماع الطايفة وايضا فان الله تعالى علق سقوط فرض
الصيام على المسافر بكونه مسافرا في قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة
من ايام اخر ولا خلاف بين الامة في ان كل سفر اسقط فرض الصيام ورخص في
الافطار فهو بعينه يوجب تقصير الصلوة واذا كان الله تعالى قد علق ذلك في الاية
باسم السفر فلا شبهة في ان اسم السفر يتناول المسافة التي حددنا السفر بها
فيجب ان يكون الحكم تابعا لها ولا يلزم على ذلك ادنى ما يقع عليه هذا الاسم
من فرسخ او ميل لان الظاهر يقتضي ذلك لو تركنا معه الدليل لكن الدليل والاجماع
اسقط اعتبار ذلك ولم يسقط فيما اعتبرناه من المسافة وهو داخل تحت الاسم

ومما انفردت به الامامية القول بان المسافر يلزمه التقصير ما لم ينو
المقام في البلد الذي يدخله عشرة ايام فصاعدا واذا نوى ذلك وجب عليه الاتمام
لان من عداهم من الفقهاء يخالفون في ذلك وابو حنيفة واصحابه والثوري
يقولون انه اذا نوى المقام خمسة عشر يوما اتم وان نوى اقل من ذلك قصر وقال
الشافعي ومالك وهو قول سعيد بن المسيب والليث اذا نوى اقامة اربعة
ايام فيما يقوله ومما لا يقول به كيف يجوز اتم وقال الاوزاعي اذا نوى اقامة ثلث
عشر يوما اتم وروي عن ابن حي انه مر المسافر بمصره الذي فيه اهله وهو منطلق
ماض في سفره قصر فيه الصلوة ما لم يقم به عشرا فان اقام به عشرا او بعدم من
سفره اتم الصلوة وهذه موافقة من ابن حي لنا على بعض الوجوه لانه اعتبر العشر
ان يعتبر العشر فدخول المسافر المصر الذي فيه اهله ووطنه وهو بين خوله
اليه قد خرج من ان يكون مسافرا وانما يعتبر حد الاقامة فيمن هو مسافر الخ
المشقة التي يتبعها التقصير زايل عمن عاد الى وطنه وحصل بين اهله فاما
الحجة فان التحديد الذي ذكرناه لم يحصل عنه غيره فهو الاجماع المتكرر

ومما ظن انفراد الامامية به القول بان من تمم الصلوة في السفر يجب عليه الاعادة

ان كان

ان كان متعمدا على كل حال وان كان اتم ناسيا اعاد ما دام في الوقت فبعد خروج الوقت
لا اعادة عليه واكثر الفقهاء يخالفون في ذلك لان ابا حنيفة واصحابه يقولون ان قعد
في الاثنتين قدر التشهد مضى في صلوته وان لم يقعد فصلاته فاسدة وقال الثوري
اذا قعد في الاثنتين لم يعد وقال ابن حي اذا صلى اربعا متعمدا اعاد اذا كان منه
الشيء اليسير فاذا طال ذلك في سفره وكثر لم يعد وهذه موافقة منا الشيعة
على بعض الوجوه وقال حماد بن ابي سليمان اذا صلى اربعا اعاد وهذا وفاق
للشيعة لان ظاهر قوله يقتضي التعمد دون النسيان وقال الحسن البصري
اذا افتتح الصلوة على انه يصلي اربعا اعاد وان نوى ان يصلي اربعا بعد ان افتتح
الصلوة بنية ان يصلي ركعتين ثم بدا له فسلم في الركعتين اجزاته صلوته وقال
مالك اذا صلى المسافر اربعا فانه يعيد ما دام في الوقت فاذا مضى الوقت فلا اعادة
عليه وقال ولو ان مسافرا افتتح المكتوبة ينوي اربعا فلما صلى ركعتين بدا له
فسلم انه لا يجزي فان كان مالك اراد بايجاب الاعادة ما دام في الوقت واسقاطها
مع خروجه حال النسيان فهو موافق الامامية وما اظنه اراد ذلك وظاهر الكلام
يقتضي التعمد والحجة في مذهبنا الاجماع المتقدم وايضا فان فرض السفر ركعتان
فيما كان في الحضر اربعا وليس ذلك برخصة واذا كان الفرض كذلك فمن لم يات على ما
فرض وجبت عليه الاعادة فان قيل القران يمنع مما ذكرتم لانه تعالى قال واذا ضربتم في
الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ورفع الجناح يدل على الاباحة لا على
الوجوب قلنا هذه الاية غير متناولة لقصر الصلوة في عدد الركعات وانما المستفاد
منها التقصير في الافعال من الايماء وغيره لانه تعالى علق القصر بالخوف [illegible]
ليس من شرط القصر في عدد ركعات الصلوة الخوف وانما الخوف شرط في الوجه الاخر
وهو الافعال في الصلوة لان صلوة الخوف قد ابيح فيها [illegible]

ومما انفردت به الامامية القول بان من سفره اكثر من حضره [illegible]
والجمالين ومن جرى مجراهم لا تقصير عليهم لان باقي الفقهاء لا يراعون ذلك [illegible]

والشافعي يقول انهما ليسا بواجبين دليلنا على ما ذهبنا اليه الاجماع المتقدم وطريقة الاحتياط

ومما انفردت به الامامية القول بان تكبير صلوة العيدين في الاولى سبع وفي
الثانية خمس من جملتهن تكبيرة الافتتاح وتكبيرة الركوع وباقي الفقهاء يخالفون في
ذلك لان ابا حنيفة واصحابه يذهبون الى انها خمس في الاولى واربع في الثانية من جملتهن
تكبيرة الافتتاح وتكبيرة الركوع وقال مالك والشافعي سبع في الاولى وخمس في الاخرى
وقال الشافعي بعد تكبيرة الافتتاح والركوع وروي عن مالك انه يعد في الركعة الاولى
تكبيرة الافتتاح من جملة التكبيرات السبع فان كان مالك يعد تكبيرة الركوع ايضا فهو
موافق الامامية والا فالانفراد ثابت دليلنا على ما ذهبنا اليه الاجماع المتقدم

ومما انفردت به الامامية ايجاب القراة في كل ركعة من صلوة العيد من قبل التكبيرات الزوائد
لان ابا حنيفة واصحابه يوجبون القراة في الاولى بعد التكبير فكانه يوالي بين القراتين
وقال مالك والشافعي يبدا في الركعتين معا بالتكبيرات فانفراد الامامية واضح والحجة
لها الاجماع المتقدم وطريقة الاحتياط فان الذي تذهب اليه الامامية يجوز عند الجماعة
اذا ادى اليه الاجتهاد وما يقوله مخالفوها لا يجوز عند الامامية على حال من الاحوال فالاحتياط
فيما تذهب اليه الامامية واضح

ومما انفردت به الامامية ايجابهم القنوت بين
كل تكبيرتين من تكبيرات العيد لان باقي الفقهاء لا يراعي ذلك والحجة فيه اجماعها
لانه ايضا لا يوثق ببرائة ذمته من صلوة العيد الا بما ذهبنا اليه من القنوت ولا بد من تيقن
ببرائة الذمة من الواجب

ومما انفردت به الامامية القول بان على المصلي
التكبير في ليلة الفطر وابتداؤه من دبر صلوة المغرب الى ان يرجع الامام من صلوة
العيد فكانه عقيب اربع صلوات اولهن المغرب من ليلة الفطر واخرهن صلوة
العيد وفي عيد الاضحى يجب التكبير على كل من كان بمنى عقيب خمس عشر صلوة اولهن
صلوة الظهر من يوم العيد ومن كان في غيره من اهل ساير الامصار يكبر عقيب عشر
صلوات اولهن صلوة الظهر من يوم العيد وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك اما
التكبير في عيد الفطر عقيب الصلوة فلا يعرفونه وانما اختلفوا في التكبير في طريق

المصلى

المصلى الى الصلوة فروي عن ابي حنيفة انه يكبر يوم الاضحى ويجهر في ذهابه الى المصلى
ولا يكبر يوم الفطر وقال مالك والاوزاعي يكبر في خروجه الى المصلى في العيدين جميعا
وقال مالك يكبر في المصلى الى ان يخرج الامام فاذا خرج الامام قطع التكبير ولا يكبر
اذا رجع وقال الشافعي احب اظهار التكبير ليلة الفطر وليلة النحر واذا غدوا
الى المصلى حتى يخرج الامام وفي موضع اخر حتى يفتتح الامام الصلوة واختلفوا في تكبير
الاضحى فقال ابو حنيفة من صلوة الفجر من يوم عرفة الى صلوة العصر من يوم النحر
وقال ابو يوسف ومحمد والثوري الى اخر ايام التشريق وقال مالك والشافعي من صلوة
الظهر من يوم النحر الى صلوة الفجر من اخر ايام التشريق وقال مالك والشافعي من
صلوة الظهر من يوم النحر الى صلوة الفجر من اخر ايام التشريق والحجة ما تقدم من الاجماع
وطريقة الاحتياط وقوله تعالى ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هديكم يدل على ان
التكبير ايضا واجب في الفطر

ومما انفردت به الامامية القول بوجوب صلوة
كسوف الشمس والقمر ويذهبون الى ان من فاتته هذه الصلوة وجب عليه قضاؤها
وباقي الفقهاء تخالف في ذلك والحجة على ما ذهبنا اجماع الطايفة ويمكن ان يعارض
المخالفين بما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله ان الشمس والقمر لا ينكسفان لموت
احد ولا لحيوة احد فاذا رايتموها فافزعوا الى الصلوة وامره عليه السلم على الوجوب

ومما انفردت به الامامية القول بان صلوة الكسوف عشر ركعات و
اربع سجدات وقال ابو حنيفة واصحابه انها ركعتان على هيئة الصلوة المعروفة
وقال مالك والليث والشافعي اربع ركعات في اربع سجدات دليلنا اجماع الطايفة
ولان ما ذهبنا اليه يحتوي على ما قالوه ويزيد عليه وما ذهبوا اليه بخلاف ذلك

ومما انفردت به الامامية القول بان الاطفال ومن جرى مجراهم ممن لم يكلف في نفسه الصلوة
ولا كلف غيره تمرينه عليها لا يجب الصلوة عليه اذا مات وحد وامن يصلي عليه من الصغار
بان يبلغ ست سنين فصاعدا والحجة في ذلك اجماع الطايفة ولان الصلوة على
الاموات حكم شرعي وقد ثبت بيقين فيمن توجب الصلوة عليه ولا يقين ولا دليل

من يخالف فيه

ومما ظن انفراد الامامية به القول بخمس تكبيرات في صلوة الجنازة وكان ابن ابي ليلى يوافق الامامية على ذلك وروي عن حذيفة بن اليمان وزيد بن ارقم ان تكبيرات الجنازة خمس ولعمري ان باقي الفقهاء تخالف الامامية في ذلك والحجة فيما ذهبنا اليه الاجماع وطريقة الاحتياط فان الذي تذهب الامامية اليه يدخل فيه ما ذهبت اليه مخالفوها وهو احوط وقد روى مخالفونا عن النبي صلعم واله انه كبر خمسا فاذا قيل بازاء ذلك انه عليه السلم كبر اربعا قلنا هذه الرواية تحتمل الله اكبر اربعا سمعهن وجهر بهن واخفى الخامسة وخبر الخمس غير محتمل على انه لا تنافي بين الخبرين لانه من روى انه كبر اربعا لم يفصح بانه ما زاد عليها ومن كبر خمسا فقد كبر اربعا

ومما انفردت به الامامية اسقاط السلم من صلوة الجنازة وانه اذا كبر الخامسة خرج من الصلوة بغير تسليم وباقي الفقهاء تخالف في ذلك لان ابا حنيفة واصحابه يذهبون الى انه يسلم عن يمينه وعن يساره وقال مالك يسلم الامام واحدة ويسمع من يليه ويسلم من وراه واحدة في انفسهم وان اسمعوا من يليهم فلا باس وقال الثوري يسلم عن يمينه تسليمة خفيفة وقال ابن حي يسلم عن يمينه وعن شماله تسليما خفيفا ولا يجهر به وقال الشافعي مثل قول ابن حي في العدد والمنع من الجهر والحجة على ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة وايضا فان صلوة الجنازة مبنية على التخفيف لانه قد حذف منها الركوع والسجود وهما اوكد من التسليم فغير منكر ان يحذف التسليم

كتاب الصيام

ومما ظن انفراد الامامية به القول بان صوم التطوع تجزيه النية بعد الزوال لان الثوري يوافق في ذلك ويذهب الى ان صوم التطوع اذا نواه في اخر النهار اجزاه وهو احد قولي الشافعي ايضا وباقي الفقهاء يمنعون من ذلك ويقولون انه اذا نوى التطوع بعد الزوال لم يجز دليلنا الاجماع الذي تقدم وقوله تعم وان تصوموا خير لكم وكل ظاهر للقران او سنة يقتضي الامر بالصوم والترغيب فيه لا اختصاص له بزمان دون غيره فهو يتناول ما بعد الزوال وقبله ولا يلزم على ذلك صوم الفرض لانه لا يجزي عندنا

الا بنية قبل الزوال الا انا اخرجناه بدليل ولا دليل فيما عداه واقوى ما تعلقوا به ان ما مضى من النهار قبل النية لا يكون فيه صائما فكيف يتغير باستيناف النية والجواب عن ذلك ان ما مضى يلحق في الحكم بما ياتي كما يقولون كلهم فيمن نوى التطوع قبل الزوال فان فرقوا بين بعد الزوال وقبله بان قبل الزوال مضى اقل العبادة وبعده مضى اكثرها والاصول تفرق بين القليل والكثير في هذا الحكم كمن ادرك الامام بعد الركوع وقبله قلنا اذا كانت العبادة قد مضى جزء منها وهو خال من هذه النية واثرت النية المستانفة حكما في الماضي فلا فرق بين القلة والكثرة في هذا المعنى لان القليل كالكثير في انه وقع خاليا والحقناه من طريق الحكم بالباقي لان تبعيض الصوم غير ممكن واذا اثرت النية فيما صاحبته من الزمان وما ياتي بعده فلا بد من الحكم بتاثيرها في الماضي لانه يوم واحد لا يلحقه تبعيض وقد جوز كلهم ان يفتتح رجل الصلوة منفردا ثم ياتم به بعد ذلك مؤتم فيكون جماعة فلم يفرقوا بين ان يمضي الاكثر والاقل وجوز الشافعي وابو حنيفة واكثر الفقهاء ان يفتتح الصلوة منفردا ثم ينقلها الى الجماعة فيصير لها حكم الجماعة ولم يفرقوا بين مضي الاكثر والاقل ولا يلزم على ما قلناه ان تكون النية في اخر جزء من اليوم لان محل النية يجب ان تكون بحيث يصح وقوع الصوم بعده فلا اصل وذلك غير ممكن في اخر جزء ولا يعترض ما ذهبنا اليه روايتهم عن النبي صلعم واله قوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل اما اولا فلانه خبر واحد وقد بينا ان اخبار الاحاد لا يعمل به في الشريعة واما ثانيا فلانا نحمله على الفضل والكمال كما قال عم لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد ولا صدقة وذو رحم محتاج وقد قيل انه محمول على الصوم الذي يثبت في الذمة مثل قضاء شهر رمضان وصوم النذور والكفارات

ومما ظن انفراد الامامية به القول بان نية واحدة في اول شهر رمضان يكفي للشهر كله ولا يجب تجديد النية لكل يوم ومالك يوافق على هذا المذهب وان خالف باقي الفقهاء فيه والحجة في ذلك اجماع الطائفة وايضا فان النية تؤثر في الشهر كله لان حرمته حرمة واحدة كما اثرت في اليوم الواحد لما وقعت في ابتدائه

ومما انفردت

واستنشق الماء في شهر رمضان معصية بغير شبهة دليلنا الاجماع المتردد وطريقة الاحتياط وبراءة الذمة

ومما انفردت به الامامية القول بان من يتمضمض لطهارة فوصل الماء الى جوفه لا شيء عليه من قضاء ولا غيره وان فعل ذلك لغير طهارة من تبرد بالماء او غيره ففيه القضاء خاصة لان هذا الترتيب والتفصيل لا يعرفه باقي الفقهاء لان ابا حنيفة واصحابه يقولون ان كان ذاكرا للصوم فعليه القضاء وان كان ناسيا فلا قضاء عليه وقال ابن ابي ليلى لا قضاء عليه وان كان ذاكرا للصوم وروي عن عطاء عن ابن عباس رحمة الله عليه انه قال اذا توضى لصلوة مكتوبة فدخل الماء حلقه فلا شيء عليه وان توضى لصلوة تطوع فعليه القضاء وهذا فيه بعض الشبهة بمذهبنا وقال الاوزاعي لا شيء عليه وللشافعي قولان احدهما انه قال اذا تمضمض ورفق ولم يبالغ فدخل الماء الى جوفه انه لا يفطر والقول الاخر انه يفطر ولا يختلف قوله في انه اذا وصل الى الجوف عن مبالغة فانه يفطر وقال الحسن بن صالح بن حي ان توضى للفريضة او لصلوة سنة فدخل حلقه من الماء شيء في الثلث فليس عليه قضاء ومن دخل في غير يوم الثلث فعليه القضاء وهذا نظير قول الامامية والحجة في مذهبنا الاجماع المتكرر ويمكن ان يتعلق في ذلك بقوله تع ما جعل عليكم في الدين من حرج وكل الحرج ان يامرنا بالمضمضة والاستنشاق في الصوم ويلزمنا القضاء اذا سبق الماء الى اجوافنا من غير اعتماد ولا يلزم على ذلك التبرد بالمضمضة لان ذلك مكروه في الصوم والامتناع منه اولى فلا حرج فيه

ومما انفردت به الامامية القول بان من تسحر ثم بان له ان اكل بعد طلوع الفجر على ضربين ان كان اكل ولم يتامل الفجر ولم يراعه فعليه قضاؤه وان كان رصد وراعاه فلم يره فلا قضاء لان باقي الفقهاء يخالفون في هذا التفصيل فيوجب ابو حنيفة واصحابه والثوري والليث والشافعي القضاء على كل حال وقال مالك ان كان الصوم تطوعا مضى فيه ولا شيء عليه وان كان واجبا فعليه قضاؤه وقال عطا والحسن البصري لا قضاء عليه وانما كانت الامامية منفردة بهذه المسئلة لان من اوجب القضاء من الفقهاء اوجب بلا تفصيل وكل من اسقطه والحجة في مذهبنا اجماع الطايفة ويمكن ان يتعلق فيما يروونه عن النبي صلعم

وآله

وآله من قوله رفع عن امتي الخطا والنسيان فاذا قيل ذلك محمول على رفع الاثم قلنا هذا تخصيص بغير دليل فان الزمنا ان يسقط القضاء بهذا الخبر عمن لم يرصد الفجر فرقنا بين الامرين بان من رصد الفجر قد يجوز فعليه حسبه وامكانه وليس كذلك من لم يراعه

ومما ظن انفراد الامامية به ولهم فيه موافق متقدم القول بان من صام شهر رمضان في السفر يجب عليه الاعادة لان ابا حنيفة واصحابه يقولون ان الصوم في السفر افضل من الافطار وقال مالك والثوري الصوم في السفر احب الينا لمن قوي عليه وقال الشافعي هو مخير بين الصوم والافطار والصوم افضل وروي عن ابن عمر ان الفطر افضل وروي عن ابي هريرة ان من صام في السفر لم يجزه وعليه ان يصوم في الحضر فهذا هو مذهب الامامية بعينه والحجة لقولنا الاجماع المتكرر وايضا قوله تع ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فاوجب تع القضاء بنفس السفر ومن ادعى ضميرا في الاية وهو لفظة فافطر فانه ترك للظاهر من غير دليل فان قيل فيجب ان تقولوا مثل ذلك في قوله فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ولا يضمروا الحلق قلنا هكذا يقتضي الظاهر ولو خلينا واياه لم نضمر شيئا لكنا اضمرناه بالاجماع ولا اجماع ولا دليل يقطع به في الموضع الذي اختلفنا فيه ويعارضون بما يروونه عن النبي صلعم وآله من قوله الصائم في السفر كالمفطر في الحضر فان قيل معنى الخبر ان الصائم في السفر الذي يعتقد ان الفطر لا يجوز له كالمفطر في الحضر الذي يعتقد ان الصوم لا يجب عليه قلنا هذا تخصيص للظاهر بغير دليل والظاهر ان الصائم في السفر كالمفطر في الحضر في سائر الاحكام التي من جملتها لزوم القضاء على ان هذا تاويل فاسد لان احدا من المسلمين لا يسوي بين من صام في السفر واعتقد ان الفطر لا يجوز له وبين المفطر في الحضر الذي يعتقد ان الصوم غير واجب عليه لان الاعتقاد الاول طريقة الاجتهاد عندهم وفيه بعض العذر لمعتقده والاعتقاد الثاني بخلاف ذلك وربما كان ذلك كفرا واستدلوا بما رواه انس من انهم كانوا يسافرون مع النبي صلعم وآله في رمضان فيصوم بعضهم ويفطر بعضهم لا يعيب هؤلاء على هؤلاء ولا هؤلاء على هؤلاء وبما روي ان حمزة ابن عمرو الاسلمي سال النبي صلعم وآله عن الصوم في السفر فقال عليه السلم ان شئت

فصم وان شئت فافطر ولكنا انهم نحمل هذه الاخبار على صوم التطوع فان التطوع بالصوم عندنا جايز او نحمله على صوم نذر معين ويعارض هذه الاخبار ما يروونه عن النبي صلى الله عليه واله من قوله ليس من البر الصيام في السفر ومما انفردت به الامامية ان المريض الذي ابيح له بالاجماع الفطر في شهر رمضان متى تكلف الصوم لم يجزه ووجب عليه القضاء والحجة في هذه المسئلة هي الحجة في المسئلة الاولى من الاجماع والاية التي تلوناها وبينا الكلام فيها فلا معنى لاعادته ومما انفردت به الامامية القول بان من بلغ من الهرم الحد يتعذر معه الصوم وجب عليه الافطار بلا كفارة ولا فدية وان كان من ذكرنا حاله لو تكلف الصوم لتم له لكن بمشقة شديدة يخشى المرض منها والضرر العظيم كان له ان يفطر ويكفر عن كل يوم بمد من الطعام وهذا التفصيل لا نعرفه لباقي الفقهاء فان ابا حنيفة واصحابه قالوا في الشيخ الذي يطيق الصيام يفطر ويطعم في كل يوم نصف صاع من حنطة وقال الثوري يطعم ولم يذكر المبلغ وقال الشافعي يفطر ويطعم في كل يوم مدا وقال مالك لا ارى عليه طعاما فان فعل فحسن ذلك قال ربيعة والحجة في مذهبنا اجماع الطايفة ومما يجوز ان يستدل به على ان الشيخ الذي لا يطيق الصيام يجوز له الافطار من غير فدية قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها واذا لم يكن في وسع الشيخ الصوم خرج من الخطاب ولا فدية عليه اذا افطر لان الفدية انما تكون عن تقصير فاذا لم يطق الشيخ الصوم فلا تقصير وقع منه ويدل على ان من اطاق من الشيوخ الصوم لكن بمشقة شديدة يخشى منها المرض يجوز له ان يفطر ويفدي قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية ومعنى الاية ان الفدية تلزم مع الافطار وكان الله تعالى خير في ابتداء الامر بهذه الاية للناس كلهم بين الصوم وبين الافطار والفدية ثم نسخ ذلك بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه واجمعوا على تناول هذه الاية لكل من عدا الشيخ الهرم ممن لا يشق عليه الصوم ولم يقم عليه دليل ان الشيخ اذا خاف الضرر دخل في هذه الاية فبقوا تحت حكم هذه الاية الاولى التي تناولته كما تناولت غيره ونسخت عن غيره

لان باقي الفقهاء يخالفون في ذلك ولا يوجبون عليه القضاء صح

وبقيت

وبقيت فيه فيجب ان يلزمه الفدية اذا افطر لانه مطيق للصوم ومما انفردت به الامامية القول بان من نذر صوم يوم بعينه فافطر لغير عذر وجب عليه ما يجب من الكفارة ما يجب على من افطر يوما من شهر رمضان متعمدا بلا عذر وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ولا يوجبون الكفارة ودليلنا الاجماع المتردد وطريقة الاحتياط وبراءة الذمة ومخالفونا اذا كانوا يذهبون الى القياس كيف ذهب عليهم ان حكم النذر في الوجوب حكم يوم من شهر رمضان وكيف افترقا في وجوب الكفارة على الفطر فيهما فان قالوا لان النذر وجب عليه بسبب من جهته وصوم رمضان وجب عليه ابتداء قلنا واي تاثير لهذا الفرق في سقوط الكفارة وقد علمنا انهما مع الافتراق فيما ذكرتم انقص موقته ويفسده في النذر كما افسده في صوم شهر رمضان واحكام الصومين كلها غير مختلفة وان افترقا من الوجه الذي ذكرتم ومما انفردت به الامامية القول بان من نوى من الليل صيام يوم بعينه قضاء عن شهر رمضان فتعمد الافطار فيه لغير عذر وكان افطاره بعد الزوال وجب عليه كفارة وهي اطعام عشرة مساكين وصيام يوم بدله فان لم يقدر على الطعام اجزا ان يصوم ثلثة ايام عن ذلك وان كان افطاره هذا اليوم قبل الزوال كان عليه قضاء اليوم ولا كفارة عليه وباقي الفقهاء لا يعرفون هذا التفصيل ولا يوجبون هاهنا كفارة بل قضاء يوم فقط والحجة لمذهبنا الاجماع الذي يتكرر وطريقة الاحتياط وبراءة الذمة ومما ظن انفراد الامامية به القول بان كفارة الافطار في شهر رمضان على سبيل التخيير عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا وانها على التخيير لا الترتيب وقد روي عن مالك التخيير بين هذه الثلث كما تقول الامامية وعند ابي حنيفة واصحابه والشافعي انها مرتبة ككفارة الظهار والذي يدل على صحة مذهب الامامية الاجماع المتكرر ويعارضون المخالفون بما رواه ابن جريج عن الزهري ورواه ايضا مالك عن الزهري عن حميد بن عبد الرحمن عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه واله امر من افطر في شهر رمضان ان يكفر بعتق رقبة او صيام شهرين او

تخصيص هذه المساجد الاربعة لتأكد حرمتها وفضلها وشرفها على غيرها
مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان المعتكف اذا جامع نهارا
كان عليه كفارتان واذا جامع ليلا كفارة واحدة وان اكره زوجته وهي معتكفة
نهارا كان عليه اربع كفارات وان اكرهها وهي معتكفة ليلا كان عليه كفارتان
والكفارة التي تلزم المجامع نهارا في شهر رمضان وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك
ولا يلزمون مفسد اعتكافه شيئا سوى القضاء وذهب الزهري والحسن
الى انه ان وطئ في الاعتكاف لزمته الكفارة وهو قول يوافق من وجه قول الامامية
الا انا ما نظن انهما كانا يذهبان الى ان الكفارة تلزم في الوطي بالليل كما ذهبت
الامامية اليه دليلنا الاجماع المتقدم وطريقة الاحتياط ولان المعتكف قد لزمه
حكم من افسد اعتكافه بلا خلاف واذا فعل ما ذكرناه برئت ذمته بيقين وبلا خلاف
وليس كذلك اذا قضى ولم يكفر ومما انفردت به الامامية القول بان الاعتكاف
لا يكون اقل من ثلثة ايام ومن عداهم من الفقهاء يخالفون في ذلك لان ابا حنيفة
والشافعي يجوزان ان يعتكف يوما واحدا وقال مالك لا اعتكاف اقل من عشرة
ايام دليلنا على ما ذهبنا اليه الاجماع المتكرر وايضا فان مقادير الازمنة
للعبادات لا تعلم الا بالنص وطريقة العلم وما تقوله الامامية من الزمان يستند
الى ما هذه صفته وما يقوله مخالفها يستند الى طريقة الظن والظن لا مجال له
فيما جرى هذا المجرى فتعلق مالك بان النبي ع واله اعتكف في العشر الاواخر ليس
بشيء لان اعتكافه عشرة ايام لا يدل على انه لا يجزي اقل منها وتعلق من جوز بيوم واحد او
اقل من ذلك بقوله تعم ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد وان الظاهر يتناول
الزمان الطويل والقصير غير صحيح لان الاعتكاف اسم شرعي ومن ذهب الى انه ما
انتقل في الشرع وانه اسم اللبث المقصود بالعبادة يجعل له شروطا شرعية ثم انه تعالى
في اخذ الاسم جرا عليه فلا بد من الرجوع الى الشرع اما في الاسم او في شرطه والله تعم
نهى عن المباشرة مع الاعتكاف فمن اين لهم ان ما يكون في اقل من ثلثة ايام يتناوله

صح
ليلا كان عليه

هذا

هذا الاسم ويحصل له الشروط الشرعية فلا دلالة له اذا في الظاهر ومما ظن انفراد
الامامية به القول بان المعتكف ليس له اذا خرج من المسجد ان يستظل بسقف حتى يعود
اليه والثوري يوافق الشيعة الامامية في ذلك وحكى عنه الطحاوي في كتاب الاختلاف
ان المعتكف لا يدخل تحت سقف الا ان يكون ممره فيه فان دخل فسد اعتكافه وباقي الفقهاء
يجيزون له الاستظلال بالسقف والحجة للامامية الاجماع المتقدم وطريقة الاحتياط
واليقين بان العبادة ما فسدت ولا يقين الا باجتناب ما ذكرناه وما
ظن انفراد الامامية به القول بان للمعتكف ان يعود المريض ويتبع الجنازة وهو
مذهب الحسن بن حي وانما خالف باقي الفقهاء وروي عن الثوري انه اجاز له عيادة
المريض والحجة للامامية الاجماع المتقدم وايضا فان تشييع الجنازة والصلوة على
الميت من فروض الكفايات وعيادة المريض من السنن المؤكدة المفضلة والاعتكاف
لا يمنع من العبادات ومما ظن انفراد الامامية به القول بان ليس للمعتكف
ان يبيع ويشتري ويتجر ومالك يوافق الامامية في ذلك وان كان ابو حنيفة واصحابه
والشافعي يجيزون للمعتكف التجارة والبيع والشرى والحجة للامامية الاجماع المتقدم ولان
من اجتنب التجارة صح اعتكافه فلم يفسد بيقين وليس كذلك من اتجر

كتاب الزكوة

ومما ظن انفراد الامامية به القول بان الزكوة لا تجب الا في تسعة اصناف
الدنانير والدراهم والحنطة والشعير والتمر والزبيب والابل والبقر والغنم ولا
زكوة فيما عدا ذلك وباقي الفقهاء يخالفونهم في ذلك وحكي عن ابن ابي ليلى والثوري
وابن حي انه ليس في شيء من الزروع زكوة الا الحنطة والشعير والتمر والزبيب وهذه
موافقة للامامية وابو حنيفة وزفر يوجبون العشر في جميع ما انبتت الارض الا الحطب
والقصب والحشيش وابو يوسف ومحمد يقولان لا يجب العشر الا فيما له ثمرة باقية ولا شيء
في الخضراوات وقال مالك الحبوب كلها فيها الزكوة وفي الزيتون وقال الشافعي
انما تجب فيما ييبس ويقتات ويدخر مأكولا ولا شيء في الزيتون والذي يدل على صحة
ما ذهبنا مضافا الى الاجماع ان الاصل براءة الذمة من الزكوة وانما يرجع الى الادلة

الشرعية في وجوب ما يجب منها ولا خلاف فيما اوجبت الامامية الزكوة فيه وما عداه
فلم يقم دليل قاطع على وجوب الزكوة فيه فهو باق على الاصل وهو قوله تعـ لا يسألكم
اموالكم والمعنى لا يوجب حقوقا في اموالكم لانه تعـ لا يسألنا اموالنا الا على هذا
الوجه وهذا الظاهر يمنع من وجوب حق في الاموال فما اخرجناه منه فهو بالدليل
القاطع وما عداه باق تحت الظاهر فان تعلقوا بقوله تعـ وآتوا حقه يوم حصاده
وانه عام في جميع الزرع وغيرها مما ذكره في الآية فالجواب عنه انا لا نسلم ان قوله تعـ
وآتوا حقه يوم حصاده يتناول العشر او نصف العشر الماخوذ على سبيل الزكوة
فمن ادعى تناوله لذلك فعليه الدلالة وعند اصحابنا ان ذلك يتناول ما يعطى المسكين
والفقير والمجتاز وقت الحصاد من الحفنة والضغث فقد روي ذلك عن ائمتهم عليهم
السلم فمنه ما روي عن ابي جعفر ع في قوله تعـ وآتوا حقه يوم حصاده قال ليس ذلك الزكوة
الا ترى انه تعـ قال ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين وهذه نكتة منه ع مليحة لان النهي عن
السرف لا يكون الا فيما ليس بمقدر والزكوة مقدرة وروي عن ابي عبد الله ع انه قيل له
يا ابن رسول الله صلعم ما حقه قال تناول منه المسكين والسائل والاحاديث بذلك كثيرة
ويكفي احتمال اللفظ وان كان يقوي هذا التاويل ان الآية تقتضي ان يكون العطا وقت
الحصاد والعشر المفروض في الزكوة لا يكون في تلك الحال لان العشر مكيل وفي وقت الحصاد
لا يكون مكيلا ولا يمكن كيله وانما يكال بعد جفافه وتذريته وتصفيته فتعليق
العطاء بتلك الحال لا يليق الا بما ذكرناه ويقوي ايضا هذا التاويل ما روي عن النبي ص
واله من النهي عن الحصاد والجذاذ بالليل فالجذاذ هو صرام النخل وانما نهى عليه السلم
عن ذلك لما فيه من حرمان المساكين ما ينبذ اليهم من ذلك وما يقوله قوم في هذه الآية
من انها مجملة فلا دليل لهم فيها ليس بصحيح لان الاجمال هو في مقدار الواجب لا الموجب
فيه فان قيل قد سماه الله تعـ حقا وذلك لا يليق الا بالواجب قلنا قد يطلق اسم
الحق على الواجب والمندوب اليه وقد روى جابر ان رجلا قال يا رسول الله هل علي
حق في ابلي سوى الزكوة فقال نعم تحمل عليها وتسقي من لبنها فان قالوا ظاهر قوله تعـ

فاتوا

وآتوا حقه يقتضي الوجوب كان لنا طريقان من الكلام يسلم ظاهر اخر له كترك ذلك
الظاهر ليسلم هذا فانتم اذا حملتم الامر على الوجوب ههنا تركتم تعليق العطا بوقت
الحصاد ونحن اذا حملنا الامر في الآية على الندب سلم لنا ظاهر تعلق العطا بوقت الحصاد
وليس احد الامرين الا كصاحبه وانتم المستدلون بالآية فخرجت من ان تكون دليلا
لكم والطريق الآخر انا لو قلنا بوجوب هذا العطا في وقت الحصاد وان لم يكن مقدرا
بل موكولا الى اختيار المعطي لم نقل بعيدا من الصواب وان تعلقوا بقوله تعـ انفقوا
من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض فان المراد بالنفقة ههنا الصدقة
بدلالة قوله تعـ والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله يعني
لا يخرجون زكاتها فالجواب عن ذلك ان اسم النفقة لا يجري على الزكوة الا مجازا ولا
يعقل من اطلاق لفظ الانفاق الا ما كان في المباحات وما يجري مجراها ثم لو سلمنا ظاهر
العموم لجاز تخصيصه ببعض الادلة التي ذكرناها فان قيل كيف تدعون اجماع الامامية
وابن الجنيد يخالف في ذلك ويذهب الى ان الزكوة واجبة في جميع الحبوب التي تخرجها
الارض وان زادت على التسعة الاصناف التي ذكرتموها وروي في ذلك كثيرا عن ائمتهم
عليهم السلم وذكر ان يونس كان يذهب الى ذلك قلنا لا اعتبار بشذوذ ابن الجنيد
ولا يونس وان كان يوافقه والظاهر من مذهب الامامية ما حكيناه وقد تقدم اجماع
الامامية وتاخر عن ابن الجنيد ويونس والاخبار التي تعلق ابن الجنيد بها من طريق
الشيعة الامامية معارضة باظهر واكثر واقوى منها من رواياتهم المعروفة المشهورة
ويمكن حملها بعد ذلك على انها خرجت مخرج التقية فان الاكثر من مخالفي الامامية
يذهبون الى ان الزكوة واجبة في الاصناف كلها وانما يوافق الامامية منهم الشاذ النادر
ومما يقوي مذهبنا في هذه المسألة ان الذرة والعدس وكثيرا من الحبوب الخارجة
عن الحنطة والشعير كانت معروفة بالمدينة واكنافها وما نقل احد من اهل السير
عن احد ممن بعثه النبي ص والياً لاخذ الصدقة انه اخذ في جملة ما اخذ عدسا ولا ذرة
كما رووا وعينوا الحنطة والشعير والتمر فدل ذلك على انه خارج عن اصناف ما يوخذ

وعندنا ان القيم يجوز اخذها في الصدقات   مما ظن انفراد الامامية به وقد وافقها
غيرها من الفقهاء فيه قولهم ان الابل اذا بلغت مائة وعشرين ثم زادت فلا شيء في زيادتها
حتى تبلغ مائة وثلثين فاذا بلغتها ففيها حقة ولحوة وابنتا لبون وانه لا شيء في الزيادة
ما بين العشرين والثلثين وهذا مذهب مالك بعينه والشافعي يذهب الى انها اذا زادت
واحدة على مائة وعشرين كان فيها ثلث بنات لبون وعند ابي حنيفة واصحابه فيما زاد على مائة
وعشرين انه يستقبل الفريضة ويخرج من كل خمسة زائدة على العشرين شاة فاذا بلغت
الزيادة خمسا وعشرين اخرج ابنة مخاض والذي يدل على صحة مذهبنا بعد الاجماع المتردد
ان الاصل براءة الذمة من الزكوة وقد اتفقنا على ما يخرج من الابل اذا كانت مائة وعشرين
واختلفت الامة فيما زاد على العشرين فيما بينها وبين الثلثين ولم يقم دليل قاطع على
وجوب شيء ما بين هذين العشرين الى ان تبلغ الزيادة ثلثين فيجب فيها حقة وابنتا لبون
عندنا وعند الشافعي ومالك وعند ابي حنيفة يجب حقتان وشاتان وقد اجمعنا على
وجوب الزكوة في مائة وثلثين ولم يجمع على وجوب شيء في الزيادة فيما بين العشرين والثلثين
ولم يقم دليل قاطع فيجب ان يكون على الاصل فاذا ذكرت الاخبار المتضمنة ان الفريضة اذا
زادت على العشرين ومائة تعاد الفريضة الى الفريضة في كل خمس شاة او الخبر المتضمن انها اذا
بلغت مائة واحدى وعشرين ففيها ثلث بنات لبون فجوابنا عن ذلك ان هذه كلها اخبار
احاد لا توجب علما ولا تقتضي قطعا ويعارضها ما نرويه عن طرقهم ووجد في كتبهم انه
واحد في كتاب رسول الله صلى الله عليه واله ان الابل اذا زادت على عشرين ومائة فليس ما زاد شيء
دون ثلثين ومائة فاذا بلغتها ففيها ابن لبون وحقة واما ما يعارض ما رووه من روايات
اصحابنا عن ائمتنا عليهم السلم فاكثر من ان تحصى وانما عارضونا منا هو بما يعرفونه
ويالفونه   وما انفردت به الامامية القول بان الزكوة لا تخرج الا اذا انصرفت
الى امامي ولا تسقط عن الذمة بدفعها الى المخالف والحجة في ذلك مضافا الى الاجماع ان
الدليل قد دل على ان خلاف الامامية في اصولهم كفر وجار مجرى الردة ولا خلاف بين المسلمين
ان المرتد لا تخرج اليه الزكوة
وما انفردت به الامامية القول بان الزكوة لا تخرج

الى

الى الفساق واصحاب الكباير دليلنا على صحة مذهبنا الاجماع المتردد وطريقة الاحتياط
واليقين ببراءة الذمة ايضا لان اخراجها الى من ليس بفاسق مجزي بلا خلاف
واذا اخرجها الى الفاسق فلا يقين ببراءة الذمة ويمكن ان يستدل على ذلك بكل
ظاهر من قران او سنة مقطوع عليها يقتضي النهي عن معونة الفساق والعصاة
وتقويتهم وذلك كثير   ومما انفردت به الامامية القول بان من فر بدراهم
او دنانير سبكها من الزكوة او ابدل في الحول جنسا بغيره هربا من وجوب الزكوة فان
الزكوة تجب عليه اذا كان قصد بما فعله الهرب منها وان كان لم يغرض اخر سوى الفرار
من الزكوة فلا زكوة عليه وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ولا يوجبون على ما ذكرناه الزكوة
وان كان قصد الهرب منها وروي عن مالك وبعض التابعين ان عليه الزكوة دليلنا
على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة فان قيل قد ذكر ابو علي ابن الجنيد ان الزكوة لا تلزم
الفار منها ببعض ما ذكرناه قلنا الاجماع قد تقدم ابن الجنيد وتاخر عنه وانما عول ابن
الجنيد على اخبار رويت عن ائمتنا عليهم السلم يتضمن انه لا زكوة عليها وان فر بها
له وبازاء تلك الاخبار ما هو اظهر منها واقوى واولى واوضح طرقا تتضمن ان الزكوة
تلزمه ويمكن حمل ما تضمن من الاخبار انها لا تلزمه على التقية فان ذلك مذهب
جميع المخالفين ولا تاويل للاخبار التي وردت بان الزكوة تلزمه اذا فر منها الا ايجاب
الزكوة فالعمل بهذه الاخبار اولى   ومما ظن انفراد الامامية به القول بان
السخال والفصال والعجاجيل لا تضم الى امهاتها في الزكوة وان بلغ عدد الامهات
النصاب وسواء كانت مستفادة من جهة اخرى لان النخعي والحسن البصري يذهبان
الى مثل ما يذهب اليه الامامية ولا يجعل حول الكبار حولا للصغار وابو حنيفة واصحابه
يضمون المستفاد الى الاصل على كل حال ويزكونه بحول الاصل ما تولد منه خاصة بعد ان
يبلغ الاصل النصاب والحجة لمذهبنا الاجماع المتردد وايضا فان الاصل براءة الذمة
من الحقوق ولم يثبت بيقين ونعلم قطعا ان في السخال زكوة مع الامهات اذا انضم
اليها في الحول ويمكن ان يعارض المخالف بما يروونه عن النبي صلى الله عليه واله من قوله لا زكوة

فى مال حتى يحول عليه الحول فظاهر هذا الخبر يوجب ان المستفاد لا ينضم الى الاصل ولا
يجعل حول الاصول حولا له بل لابد فى المستفاد اذا كان من الجنس الذى تجب فيه الزكوة
ان يستانف له حول على استقبال حصوله فى الملك وليس لهم ان يحتجوا بما روى
عن النبى صلعم من قوله يعد صغيرها وكبيرها ولم يفرق بين احوالها فذلك ان
المراد بهذا الخبر انه يعد الصغير والكبير اذا حال عليهما الحول لانه لا خلاف فى ان الحول
معتبر الصغير والكبير ههنا ليس المراد به ما ينقص فى سنه عن الحد الذى يجب فيه
الزكوة وانما المراد الصغير والكبير ما بلغ سن الزكوة ويجوز ان يراد بالصغير والكبير
ههنا العالى المنزلة والمنخفض المنزلة والكريم وغير الكريم فقد يكون فى المواشى
الكرائم وغير الكرائم   ومما ظن انفراد الامامية به القول بانه يجوز ان ياخذ
الهاشمى من زكوة الهاشمى وانما حرم على بنى هاشم زكوة من عداهم من الناس وقد وافقهم
فى ذلك ابو يوسف صاحب ابى حنيفة فيما رواه ابن سماعة وحكى عنه ان الزكوة من بنى
هاشم تحل لبنى هاشم ولا تحل لهم الزكاة من غيرهم والحجة فيما ذهبنا اليه اجماع الطائفة
ويمكن ان يقوى ذلك بان الصدقة انما حرمت عليهم تنزيها وتعظيما وفى الاخبار
الواردة بحظر الصدقة عليهم ما يقتضى التنزيه والصيانة عما فيه غضاضة وهذا
المعنى مفقود فى بعضهم مع بعض   ومما انفردت به الامامية القول بان الصدقة
انما تحرم على بنى هاشم اذا تمكنوا من الخمس الذى جعل لهم عوضا عن الصدقة فاذا حرموه حلت
لهم الصدقة وباقى الفقهاء يخالفون فى ذلك دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع
المتردد ويقوى هذا المذهب بظاهر هذه الاخبار بان الله تع حرم الصدقة على بنى هاشم
وعوضهم الخمس منها فان ظاهرها لانه اذا سقط ما عوضوا به لم يحرم عليهم الصدقة
ومما ظن انفراد الامامية به اجازتهم ان يشترى من مال الزكوة المملوك فيعتق
ويقولون انه متى استفاد المعتق مالا ثم مات فماله لاهل الزكوة لانه اشترى من مالهم
وقد روى عن مالك واحمد بن حنبل مثل هذا القول الذى حكيناه وروى عن ابن
عباس رحمة الله عليه انه قال اعتق من زكوتك وباقى الفقهاء من ابى حنيفة
والشافعى

والشافعى وغيرهما يخالفون انه لا يجوز العتق من الزكوة دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه اجماع
الطائفة وقوله تع انما الصدقات للفقراء والمساكين الى قوله تع وفى الرقاب وهذا نص صريح
فى جواز عتق الرقبة من الزكوة فان قيل ان المراد بقوله تع وفى الرقاب المكاتبون فان
الفقهاء كلهم يجيزون ان يعطى المكاتب من مال الزكوة الا مالكا فانما قلنا نحمله
على المكاتب وعلى من يبتاع فيعتق لانه لا تنافى بين الامرين وظاهر القول يقتضى
الكل   ومما انفردت به الامامية القول بان الزكوة يجوز ان يكفن منها الموتى
ويقضى بها الدين عن الميت وباقى الفقهاء يخالفون فى ذلك كله والحجة لاصحابنا
مضافا الى اجماعهم قوله تع فى آية وجوه الصدقات فى سبيل الله وابن السبيل ومعنى سبيل
الله الطريق الى ثوابه الواصل الى التقرب اليه ولما كان ما ذكرناه مقربا الى الله تع
وموصلا الى الثواب جاز صرفه فيه فاذا قيل ان المراد بقوله تع وفى سبيل الله ما ينفق فى
جهاد العدو قلنا كل هذا مما يوصف بانه سبيل الله تع وارادة بعضه لا يمنع من ارادة بعض
آخر وقد روى مخالفونا عن ابن عمر ان رجلا اوصى بماله فى سبيل الله فقال ابن عمر ان
الحج من سبيل الله فاجعلوه فيه وروى عن النبى صلعم انه قال الحج والعمرة من سبيل
الله تع وقال محمد بن الحسن فى السير الكبير فى رجل اوصى بماله فى سبيل الله تع
انه يجوز ان يجعل فى الحاج المنقطع به وكل هذا يدل على ان الاسم لا يختص بجهاد العدو
كتاب الخمس ومما انفردت به الامامية القول بان الخمس واجب فى جميع المغانم والمكاسب
ومما استخرج من المعادن والغوص والكنوز ومما فضل من ارباح التجارات والزراعات
والصناعات بعد المؤنة والكفاية فى طول السنة على اقتصاد وجهات قسمته هو ان
يقسم هذا الخمس على ستة اسهم ثلثة منها للامام القائم مقام الرسول صلعم وهى سهم
الله تع وسهم رسول الله صلعم وسهم ذى القربى ومنهم من لا يخص الامام بسهم ذى
القربى ويجعله لجميع قرابة الرسول عليه السلم من بنى هاشم فاما الثلثة الاسهم
الباقية فهى ليتامى آل محمد عليهم السلم ومساكينهم وابناء سبيلهم ولا يتعداهم الى
غيرهم ممن استحق هذه الاوصاف ويقولون اذا غنم المسلمون شيئا من دار الكفر بالسيف

فاذا افضتم من عرفات فكونوا بالمشعر الحرام واذكروا الله تعالى فيه فان قيل الكون في المكان يتبع الذكر في وجوب او استحباب لانه انما يراد له ومن اجله فاذا ثبت ان الذكر مستحب فكذلك الكون قلنا لا نسلم ان الكون في ذلك المكان تابع للذكر لان الكون عبادة مفردة عن الذكر والذكر عبادة اخرى واحد بهما لا تتبع الاخرى كما لا يتبع الذكر لله سبحانه تعالى في عرفات الكون في ذلك المكان والوقوف به لان الذكر مستحب والوقوف بعرفات واجب بلا خلاف على ان الذكر ان لم يكن واجبا فشكر الله تعالى على نعمه واجب على كل حال وقد امر الله عز وجل بان نشكره عند المشعر الحرام فيجب ان يكون الكون بالمشعر واجبا كما ان الفعل اذا امرنا بايقاعه عنده واجب فان قيل ما انكرتم ان يكون المشعر ليس بمحل للشكر وان كان محلا للذكر قلنا ان عطف الشكر على الذكر يقتضي تساوي حكمه في المحل فيه وجرى ذلك مجرى قول القائل اضرب زيدا في الدار وقيده في ان الدار محلا للفعلين معا

ومما انفردت به الامامية القول بان من فاته الوقوف بعرفة وادرك الوقوف بالمشعر الحرام يوم النحر فقد ادرك الحج وخالف باقي الفقهاء في ذلك والحجة لنا بعد الاجماع المتقدم انا قد دللنا على وجوب الوقوف بالمشعر الحرام وكل من قال من الامة كلها بوجوب ذلك قال ان الوقوف به اذا فات الوقوف بعرفة يتم معه الحج والتفرقة بين المسئلتين خلاف اجماع المسلمين

ومما انفردت به القول بان الاحرام قبل الميقات لا ينعقد وقد شاركهما في كراهية ذلك مالك والشافعي الا انهما لا ينتهيان الى نفي انعقاده وذهب ابو حنيفة واصحابه والشعبي وابن حي ان افضل الاحرام ان تحرم من دويرة اهلك دليلنا بعد الاجماع الذي مضى ان معنى ميقات في الشريعة هو الذي يتعين فلا يجوز التقدم عليه مثل مواقيت الصلوة فتجويز التقدم على الميقات يبطل معنى هذا الاسم وايضا فلا خلاف في انه اذا احرم من الميقات انعقد حجه وليس كذلك اذا احرم قبله وينبغي ان يكون من انعقاد احرامه على يقين فان عارض المخالف بما يروونه عن امير المؤمنين صلوات الله عليه وسلامه وعبد الله بن مسعود رضي الله عنه في قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله ان اتمامهما ان تحرم بهما من دويرة اهلك فالجواب ان هذا خبر واحد وقد

بينا

بينا ان اخبار الاحاد لا توجب عملا كما لا توجب علما ثم ذلك محمول على من منزله دون الميقات فعندنا ان كل من كان كذلك فميقاته منزله فان اعترضوا بما يروونه عن ام سلمة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال من احرم من بيت المقدس غفر الله له ذنبه وفي خبر اخر من اهل بعمرة او حجة من المسجد الاقصى الى المسجد الحرام وجبت له الجنة فالجواب عنه بعد انه خبر واحد حمله على ان من عزم على ذلك ونواه وقصد من المسجد الاقصى الى المسجد الحرام غفر الله له وقد يسمى القاصد الى الامر باسم الفاعل له والداخل فيه وهذا اكثر في اللسان العربي من ان يحصى

ومما انفردت به الامامية القول بان من احرم بالحج في غير اشهر الحج وهي شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة لم ينعقد احرامه والشافعي يوافق الامامية في ان احرامه بالحج لا ينعقد لكنه يذهب الى انه ينعقد له عمرة وقال ابو حنيفة واصحابه ومالك والثوري وابن حي انه اذا احرم بالحج قبل اشهر الحج انعقد احرامه ولزمه وقد روي عن ابي حنيفة مع ذلك كراهية والحجة لنا اجماع الطائفة وايضا قوله تعالى الحج اشهر معلومات ومعنى ذلك وقت الحج اشهر معلومات لان الحج نفسه لا يكون اشهرا والتوقيت في الشريعة يدل على اختصاص الموقت بذلك الوقت وانه لا يجزي في غيره وايضا فقد ثبت ان من احرم في اشهر الحج انعقد احرامه بالحج بلا خلاف وليس كذلك من احرم قبل ذلك فالواجب ايقاع الاحرام في الزمان الذي يحصل العلم بانعقاده فيه فان تعلق المخالف بقوله تعالى يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج فظاهر ذلك يقتضي ان الشهور كلها متساوية في جواز الاحرام فيها والجواب ان هذه اية عامة تخصصها بقوله تعالى الحج اشهر معلومات ونحمل لفظة الاهلة على اشهر الحج خاصة على ان ابا حنيفة لا يمكنه التعلق بهذه الاية لان الله تعالى قال مواقيت للناس والحج والاحرام عنده ليس من الحج وبعد فتوقيت العبادة يقتضي جواز فعلها بغير كراهية وعند ابي حنيفة واصحابه انه مكروه تقديم الاحرام على اشهر الحج وقد اجاب بعض اصحابنا عن هذا التعليق بهذه الاية بان قال قوله تعالى يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس اي لمنافعهم وتجاراتهم ثم قال والحج فاقتضى ان يكون بعضها للحج او بعضها

نقول ويجري ذلك مجرى قوله المال لزيد وعمرو ان الظاهر يقتضي الشركة بينهما فيه وهذا ليس
بمعتمد لان الظاهر من قوله تعالى للناس والحج يقتضي ان يكون جميع الاهلة على العموم لكل واحد
من الامرين وليس كذلك قولهم المال لكل واحد منهما فوجب الاشتراك لهذه العلة وليس
كذلك قولهم المال لزيد وعمرو وجرت الاية مجرى ان تقول هذا الشهر اجل لدين فلان
ودين فلان في انه يقتضي كون الشهر كله اجلا للدينين جميعا ولا ينقسم كانقسام المال

ومما انفردت به الامامية القول بالتمتع بالعمرة الى الحج هو فرض الله تعالى على كل من نائي
عن المسجد الحرام لا يجزيه مع التمكن سواه وصفته ان يحرم من الميقات بالعمرة فاذا وصل
الى مكة طاف بالبيت سبعا وسعى بين الصفا والمروة سبعا ثم احل من كل شيء احرم منه
فاذا كان يوم التروية عند زوال الشمس احرم بالحج من المسجد الحرام وعليه دم المتعة فان
عدم الهدي وكان واجدا لثمنه تركه عند من يثق به من اهل مكة حتى يذبح عنه طول ذي الحجة
فان لم يتمكن من ذلك اخره الى ايام النحر من العام القابل ومن لم يجد الهدي ولا ثمنه كان عليه
صوم عشرة ايام قبل التروية بيوم ويوم عرفة فمن فاته ذلك صام ثلثة ايام يعني ايام التشريق
وباقي العشرة اذا عاد الى اهله وخالف باقي الفقهاء في ذلك كله الا انهم اختلفوا في الافضل
من ضروب الحج فقال ابو حنيفة وزفر القران افضل من التمتع والافراد وقال ابو يوسف
التمتع بمنزلة القران وهو قول ابن حي وكره الثوري ان يقال بعضها افضل من بعض
وقال مالك والاوزاعي الافراد افضل وللشافعي قولان احدهما ان الافراد افضل والاخر ان
التمتع افضل وهو قول احمد بن حنبل واصحاب الحديث دليلنا الاجماع المتردد ويمكن ان
يستدل ايضا على وجوب التمتع بان الدليل قد دل على وجوب الوقوف بالمشعر وانه يجزي في تمام
الحج عن الوقوف بعرفة اذا فات وكل من قال بذلك اوجب التمتع بالعمرة الى الحج والقول بوجوب احدهما
دون الاخر خروج عن اجماع المسلمين ويمكن ان يستدل على ذلك بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة
لله وامره تعالى على الوجوب والفور فلا يخلو من ان ياتي بهما على الفور بان يبدا بالحج ويثني بالعمرة
او يحرم بالحج والعمرة معا فالاول يفسد بان احدا من الامة لا يوجب على من احرم بالحج مفردا ان ياتي
عقيبه بلا فصل بالعمرة والقسم الاخر باطل لان عندنا انه لا يجوز ان يجمع في احرام واحد بين حجتين

او مرتين

او مرتين فلم يبق الا وجوب القسم الاخير وهو التمتع الذي ذهبنا اليه فان قيل قد نهى عن
هذه المتعة مع متعة النساء عمر ابن الخطاب وامسكت الامة عنه راضية بقوله قلنا نهي
من ليس بمعصوم عن الفعال لا يدل على قبحه والامساك عن النكير لا يدل عند احد من
العلماء على الرضا الا بعد ان يعلم انه لا وجه له الا الرضا وقد بينا ذلك وبسطناه في كثير
من كتبنا وبعد فان الفقهاء والمحصلين من مخالفينا حملوا نهي عمر عن هذه المتعة على وجه
الاستحباب لا على الحظر وقالوا في كتبهم المعروفة المخصوصة باحكام القران ان نهي عمر
يحتمل ان يكون لوجوه منها انه اراد ان يكون الحج في اشهره المخصوصة به والعمرة في غير تلك
الشهور ومنها انه احب عمارة البيت وان يكثر زواره في غير الموسم ومنها انه اراد ادخال
الرفق على اهل الحرم بدخول الناس اليهم ورووا في تقوية هذه المعاني اخبارا موجودة
في كتبهم لا معنى للتطويل بذكرها ومنهم من حمل نهي عمر عن المتعة على فسخ الحج اذا طاف له قبل
يوم النحر وقد روي عن ابن عباس رحمة الله عليه انه كان يذهب الى جواز ذلك وان النبي صلى الله عليه
واله كان امر اصحابه في حجة الوداع بفسخ الحج من كان منهم لم يسق هديا ولم يحل هو عليه السلم
لانه كان ساق الهدي وزعموا ان ذلك منسوخ بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وهذا
التاويل الثاني بعيد من الصواب لان فسخ الحج لا يسمى متعة وقد صارت هذه اللفظة
بعرف الشرع مخصوصة بمن ذكرنا حاله وصفته واما التاويل الاول فيبطله قوله انا انهى
عنهما واعاقب عليهما وتشدده في ذلك وتوعده يقتضي ان لا يكون القول خرج مخرج الاستحباب
على ان نهيه عن متعة النساء كان كنهيه عن متعة الحج فان كان نهيه عن متعة الحج استحبابا
فالمتعة الاخرى كذلك

ومما انفردت به الامامية القول بان الجدال الذي منع منه
المحرم بقوله تعالى ولا جدال في الحج هو الحلف بالله صادقا او كاذبا وانه ان جادل وهو محرم
صادقا مرة او مرتين فليس عليه كفارة وليستغفر الله تعالى وان جادل ثلث مرات صادقا
فما زاد فعليه دم شاة فان جادل مرة واحدة كاذبا فعليه دم شاة فان جادل مرتين
كاذبا فعليه بقرة فان جادل ثلث مرات كاذبا فعليه بدنة وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك
والحجة لنا اجماع الطايفة عليه ولان اليقين ببراءة الذمة في قولنا دون قولهم فان قيل

من قتله الهوى كان محرما فلما راه قتل الهدى اعتقد انه محرم وايضا فيحتمل ان يكون
اراد انه توجه في الشهر الحرام والعرب تسمي من كان في الشهر الحرام بانه محرم واستشهدوا
بقول الشاعر قتلوا ابن عفان الخليفة محرما ولم يكن عاقد الاحرام بلا خلاف وانما كان
في الشهر الحرام ومما يمكن الاستدلال به على اصل المسئلة ان النكاح سبب لاستباحة
الوطي بيقين ولا يقين في ان عقد المحرم للنكاح سبب في الاستباحة فواجب تجنبه
ومما ظن انفراد الامامية به وهو احد قولي الشافعي ان من وطي ناسيا لم يفسد
ذلك حجه ولا كفارة عليه وذهب ابو حنيفة الى انه مع النسيان يفسد الحج وتجب الكفارة
وهو احد قولي الشافعي دليلنا الاجماع المتردد ويجوز ان يعارضوا بما يروونه عن النبي صلى الله عليه واله
من قوله رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه ومعلوم انه لم يرد رفع هذه الافعال
وانما اراد عليه السلم رفع احكامها فان حملوا ذلك على رفع الاثم وهو حكم قلنا هذا تخصيص
بغير دليل على ان رفع الاثم على المخاطي مستفاد من قوله تعم وليس عليكم جناح فيما اخطاتم
وحمل كلامه تعم على فايدة ولم يستفد اولى

ومما انفردت به الامامية القول بان المحرم اذا قتل صيدا متعمدا عليه جزاان وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك والحجة فيه
اجماع الطايفة وطريقة الاحتياط واليقين ببراءة الذمة لانه لا خلاف في انه بالقتل
قد وجب لله تعم في ذمته حق واذا فعل ما ذكرناه سقط الحق بيقين وليس كذلك ان اقتصر
على جزاء واحد ويمكن ان يقال قد ثبت ان من قتل صيدا ناسيا يجب عليه الجزاء
والعمد اغلظ من النسيان في الشريعة فيجب ان يتضاعف الجزاء عليه مع العمد

ومما انفردت به الامامية القول بان المحرم اذا صاد في الحرم تضاعفت عليه الفدية والوجه
في ذلك بعد اجماع الطايفة انه قد جمع بين وجهين يقتضي كل واحد منهما الفداء وهو
الصيد مع الاحرام ثم ايقاعه في الحرم الا ترى ان المحرم اذا صاد في غير الحرم تلزمه
الفدية والحلال اذا صاد في الحرم لزمته الفدية واجتماع الامرين توجب اجتماع
الجزائين

ومما انفردت به الامامية القول بان من كسر بيض النعام وهو محرم
وجب عليه ان يرسل فحولة الابل في اناثها بعدد ما كسر فما نتج من ذلك كان هديا للبيت

فان

فان لم يجد ذلك فعليه لكل بيضة شاة فان لم يجد فاطعام عشرة مساكين فان لم يجد صام
عن كل بيضة ثلثة ايام وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا الى ان البيض مضمون بقيمته
وقال مالك يجب في البيضة عشر قيمة الصيد وقال داود المزني لا شي في البيض دليلنا
بعد اجماع الطايفة ان اليقين ببراءة الذمة بعد العلم باستعمالها لا يحصل الا بما ذكرناه
وايضا فهو احوط في منفعة الفقراء فيجب ان يكون اولى فان عارضوا بما يروونه عن ابي
هريرة عن النبي صلى الله عليه واله انه قال في بيض النعامة ثمنها قلنا هذا خبر واحد ويجوز ان يكون
لفظة ثمنها محمولة على الجزاء لان البدل في الشرع يجوز وصفهما بالثمن لانه في مقابلة المثمن
فيكون تقدير الكلام في بيض النعامة الجزاء الذي قررته الشريعة وهو ما ذكرناه

ومما ظن انفراد الامامية القول بان من اضطر الى اكل ميتة او لحم صيد وجب ان ياكل
الصيد ويفديه ولا ياكل الميتة وابو يوسف يوافق في ذلك لانه قال يذبح الصيد وياكله
ويفديه وهو احد قولي الشافعي وقال ابو حنيفة ومحمد بن الحسن ياكل الميتة ولا ياكل
الصيد دليلنا اجماع الطايفة وايضا فان الصيد له فداء في الشريعة يسقط اثمه
وليس كذلك الميتة ولان في الناس من يقول ان الصيد ليس بميتة وانه بذكي و
اكله مباح والميتة متفق على حظرها ومما رجحوا الميتة على الصيد بان الحظر في
الصيد يثبت من وجوه منها تناوله ومنها قتله ومنها اكله وكل محظور وليس في
الميتة الا حظر واحد وهو الاكل وهذا ليس بشي لانا لو فرضنا ان رجلا غصب
شاة ثم وقذها وضربها حتى ماتت ثم اكلها لكان الحظر ههنا من وجوه كما ذكرتم
في الصيد وانتم مع ذلك لا تفرقون بين اكل هذه الميتة وبين غيرها عند الضرورة
وتعدلون اليها عن اكل الصيد

ومما ظن انفراد الامامية به القول بان كفارة الجزاء على الترتيب دون التخيير ومثاله انهم يوجبون في الفدية مثلا بدنة
فان لم يجد اطعم ستين مسكينا فان لم يقدر صام شهرين متتابعين ورويت الموافقة
للامامية عن ابن عباس وابن سيرين وانما قالا ذلك على الترتيب فلا يجوز ان يطعم مع
القدرة على اخراج المثل ولا ان يصوم مع القدرة على الاطعام وباقي الفقهاء يقولون

دال على التخيير دليلنا اجماع الطايفة فان قيل ظاهر القران يخالف مذهبكم لانه تعالى قال فجزاء
مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل
ذلك صياما ولفظة او تقتضي التخيير قلنا نترك الظاهر للدلالة كما تركنا ظاهر ايجاب
الواو للجمع وحملناها على التخيير في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث
ورباع ويكون معنى او كذا اذا لم يجد الاول ومما انفردت به الامامية القول
بان المجامع اذا تكرر من المحرم تكررت الكفارة سواء كان ذلك في مجلس واحد او في اماكن
كثيرة وسوا كفر عن الاول او لم يكفر وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة ان جامع
مرارا في مقام واحد فعليه كفارة واحدة ما لم يكفر عن الاول وقال الثوري مثل ذلك
وقال مالك والشافعي اذا جامع مرارا في مقام واحد فعليه كفارة واحدة دليلنا الاجماع
المتردد وايضا طريقة اليقين ببراءة الذمة وليس لهم ان يقولوا ان الجماع الاول
افسد الحج والثاني لم يفسده وذلك ان الحج وان كان قد فسد بالاول فحرمته باقية
ولهذا وجب المضي فيه فجاز ان يتعلق الكفارة بما يستانف من ذلك ومما
انفردت به الامامية القول بوجوب التلبية وان الاحرام لا ينعقد الا بها لان ابا حنيفة
وان وافق في وجوب التلبية فعنده ان الاحرام ينعقد بغيرها من تقليد الهدي
وسوقه مع نية الاحرام وقال مالك والشافعي التلبية ليست بواجبة ويصح الدخول
في الاحرام بمجرد النية دليلنا الاجماع المتكرر ولانه اذا دخل في الاحرام بالتلبية
انعقد بلا خلاف وليس كذا اذا لم يلب ويمكن الاستدلال على ذلك بان فرض
الحج مجمل في القران وفعل النبي ص واله وسلم لنا لما احرم فيجب بذلك وجوب
التلبية ويقوي ذلك بما يروونه عنه عليه السلام من قوله خذوا عني مناسككم ورووا
عنه عليه السلام قال اتاني جبرئيل عليه السلام فقال مر اصحابك بان يرفعوا اصواتهم
بالتلبية فانها من شعار الحج ورووا عنه عليه السلام انه قال لعايشة انقضي راسك
وامتشطي واغتسلي ودعي العمرة واهلي بالحج والاهلال التلبية وان ادعوا ان
المراد بها الاحرام كان ذلك واضح البطلان لان اللغة تشهد بما ذكرناه وكل اهل العربية

قالوا

قالوا استهل الصبي اذا رفع صوته عند الولادة صارخا قالوا ومنه استهلال الحاج
هو رفع الصوت بالتلبية وكذلك استهلال السماء بالمطر انما هو صوت وقعه على الارض
ومما انفردت به الامامية القول بان من طاف طواف الزيارة فقد تحلل من
كل شيء كان به محرما الا النساء فليس له وطوهن الا بطواف اخر متى فعله حللن له وهو
الذي يسمى طواف النساء وخالف باقي الفقهاء في ذلك فاذا قيل هذا طواف الصدر
وعند ابي حنيفة انه واجب ومن تركه لغير عذر كان عليه دم والشافعي في احد قوليه
يوافق بها ابا حنيفة في انه واجب قلنا من اوجب طواف الصدر وهو طواف الوداع
فانه لا يقول ان النساء يحللن به بل يقول ان النساء حللن بطواف الزيارة والتفرقة بذلك
صحيح والحجة لنا الاجماع المتردد وانه لا خلاف ان النبي ص واله فعله وقد روي عنه انه قال
خذوا عني مناسككم وروي عنه ايضا عليه السلام انه قال من حج هذا البيت فليكن اخر عهده
الطواف وظاهر الامر الوجوب فان قالوا لو كان هذا الطواف واجبا لاثر في التحلل قلنا
يؤثر عندنا في التحلل على ما شرحناه وانما يلزم عند ابي حنيفة ذلك ان قالوا ايجابه
يلزم عندنا المكي اذا اراد التحلل واتيان النساء ومما انفردت به الامامية
القول بان من السنة المؤكدة استلام الركن اليماني وتقبيله ووافق الشافعي في استلامه
دون تقبيله وقال اذا وضع يده عليه قبل يده ولم يقبله وقال ابو حنيفة ليس استلام
الركن اليماني من السنة ولا تقبيله وقال مالك يستلمه ويضع يده على فيه ولا يقبلها و
روي عن جابر وابن الزبير وانس انهم قالوا من السنة استلام الاركان كلها دليلنا
الاجماع المتردد ويمكن معارضتهم بالاخبار التي رووها ان النبي استلم الركن
اليماني وركن الحجر وهي كثيرة ومما ظن انفراد الامامية به وقد ذهب
اليه مالك القول بان من رمى صيدا وهو محرم فجرحه وغاب الصيد فلم يعلم هل مات
او اندمل جراحه فعليه فداؤه وخالف باقي الفقهاء في ذلك والحجة لنا اجماع الطايفة
ولان فيما ذهبنا اليه الاحتياط واليقين ببراءة الذمة فاذا قيل يجوز ان تكون الجراحة
اندملت قلنا ويجوز ان تكون ما اندملت وانتهت الى الاتلاف فالاظهر والاحوط ما ذهبنا

مختلف فيه مشكوك في اباحته فالتجنب عنه لازم وقد روتم عن النبي ع واله وسلم قوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك وما انفردت به الامامية القول بان من زنى بامراة وهي في عدة من بعل له فيها عليها رجعة حرمت عليه بذلك ولم تحل له ابدا والحجة لاصحابنا في هذه المسئلة الحجة قبلها والكلام في المسئلتين واحد وما انفردت به الامامية القول بان من عقد على امراة وهي في عدة مع العلم بذلك لم تحل له ابدا وان لم يدخل بها والكلام في هذه المسئلة كالكلام في المسئلتين المتقدمتين وما ظن انفراد الامامية به ان من عقد الى امراة وهو في عدة وهو لا يعلم فدخل بها فرق بينهما فلم تحل له ابدا وقد روى وفاق الامامية في ذلك عن مالك والاوزاعي والليث بن سعد وقال مالك والليث لا تحل له ابدا ولا بملك اليمين وما انفردت به الامامية ان من تلوط بغلام فاوقب لم تحل له ام الغلام ولا اخته ولا بنته ابدا وحكى عن الاوزاعي وابن حنبل ان من تلوط بغلام يحرم عليه تزويج بنته والطريقة في هذه المسئلة كالطريقة فيما تقدم من المسائل وما انفردت به الامامية ان من طلق امرأته تسع تطليقات للعدة بينهن رجلان لم تعد اليه وهذه المسئلة نظير ما تقدم منها فانه حرمت عليه ابدا
الظاهر ان يكون بدل رجلين رجالاتكم
وما ظن انفراد الامامية به القول بان من زنا بعمته او خالته حرمت عليه بناتها على التابيد وابو حنيفة موافق في ذلك ويذهب الى انه اذا زنا بامراة حرمت عليه امها وبنتها وحرمت المراة على ابيه وابنه وهذا ايضا قول الثوري والاوزاعي وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يحرموا بالزنا الام والبنت دليلنا كل شيء احتججنا به في تحريم المرائة على التابيد اذا كانت ذات بعل على من زنى ويمكن ان يستدل على ذلك بقوله تع ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء ولفظ النكاح واقع على الوطي والعقد معا فكانه تع قال لا تعقدوا على ما عقد عليه اباؤكم من النساء ولا تطاؤا ما وطئوهن وكل من حرم بالوطي في الزنا المراة على الاب حرم بنتها وامها عليهما جميعا والاحتجاج في هذا الموضع بما يروى عن النبي صلى الله عليه واله من قوله الحرام لا يحرم الحلال غير صحيح لانه خبر واحد لانه مخصوص على مواضع منها ان الوطي في الحيض وهو حرام لا يحرم ما هو مباح من المراة ومنها انا زنى بامراة فله ان يتزوجها ومنها ان وطي الاب لزوجته ابنه التي دخل بها او وطي الابن لزوجة ابيه وهو حرام لا تحرم تلك المراة على زوجها

ولا يجعل

ولا يجعل هذا الحلال لذلك الحرام حراما وما ظن انفراد الامامية به ان من لاعن امراته لم تحل له ابدا وقد وافق الامامية الشافعي وزفر وابو يوسف ومالك وقالوا ان فرقة اللعان مؤبدة وقال ابو حنيفة واصحابه ومحمد ان الملاعن اذا اكذب نفسه وجلد الحد ان يتزوجها دليلنا اجماع الطائفة ويعارضون بما يروونه عن النبي عليه السلم من قوله المتلاعنان لا يجتمعان ابدا وقوله عليه السلم لعويمر حين فرق بينه وبين زوجته باللعان لا سبيل لك عليها واذا قيل معنى ذلك لا سبيل لك عليها في هذه الحال فهو تخصيص بلا دليل وما يشنع به على الامامية تفردها وليس الامر كذلك اباحة نكاح المتعة وهو النكاح الموجل وقد سبق الى القول باباحة ذلك جماعة معروفة الاقوال منهم امير المؤمنين ع وعبد الله بن عباس رحمه الله وعبد الله بن مسعود ومجاهد وعطا فانهم يقرؤون فما استمتعتم به منهن الى اجل مسمى فاتوهن اجورهن وقد روى عن جابر بن عبد الله الانصاري وسلمة بن الاكوع وابن سعيد الخدري والمغيرة بن شعبة وسعيد بن جبير وابن جريج انهم كانوا يفتون بها فادعاؤهم الاتفاق على حظر المتعة باطل والحجة لنا سوى اجماع الطائفة على اباحتها اشياء منها انه قد ثبت بالادلة الصحيحة ان كل منفعة لا ضرر فيها في عاجل ولا في اجل مباحة بضرورة العقل وهذه صفة نكاح المتعة فيجب اباحته باصل العقل فان قيل من اين لكم نفي المضرة عن هذا النكاح في الاجل والخلاف في ذلك قلنا ان من ادعى ضررا في الاجل فعليه الدليل ولا دليل قاطع يدل على ذلك ومنها انه لا خلاف في اباحة هذا النكاح في عهد النبي صلى الله عليه واله بغير شبهة ثم ادعى تحريمها من بعد ونسخها ولم يثبت الاباحة باجماع فعلى من ادعى الحظر والنسخ الدلالة فان ذكروا الاخبار التي رووها في ان النبي ع حرمها ونهى عنها فالجواب عن ذلك ان كل هذه الاخبار اذا سلمت من المطاعن والتضعيف اخبار احاد وقد ثبت انها لا توجب عملا في الشريعة ولا يرجع بمثلها عما علم وقطع عليه على ان هذه الاخبار كلها قد طعن اصحاب الحديث ونقاده على رواتها وضعفوهم وقالوا في كل واحد منهم ما هو مسطور ولا معنى للتطويل

بايراده وبعد فهذه الاخبار معارضة باخبار كثيرة في استمرار اباحتها والعمل بها حتى ظهر
من نهى عنها ما ظهر ومنها قوله تعالى بعد ذكر المحرمات من النساء واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا
باموالكم محصنين غير مسافحين فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن فريضة ولا جناح
عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة فلفظ الاستمتاع والتمتع وان كان واقعا في الاصل على
الالتذاذ والانتفاع فقد صار في عرف الشرع وان كان مخصوصا بهذا العقد المعين لا سيما اذا اضيف
الى النساء ولا يفهم من قول القائل متعة النساء الا هذا العقد المخصوص دون التلذذ والمنفعة
كما ان لفظ الظهار اختص بعرف الشرع بهذا الحكم المخصوص وان كان لفظة ظهار في اللغة مشتركة
غير مختصة وكأنه تعالى قال فاذا عقدتم عليهن هذا العقد المخصوص فآتوهن اجورهن وقد كنا قلنا
في بعض ما املينا قديما ان تعليقه تعالى وجوب اعطاء المهر بالاستمتاع دلالة على ان هذا العقد
المخصوص دون الجماع لان المهر انما يجب بالعقد دون الجماع ويمكن اعتراض ذلك بان يقال ان المهر
انما يجب دفعه بالدخول وهو الاستمتاع والذي يجب تحقيقه والتعويل عليه ان لفظ استمتعتم
لا يعدو وجهين اما ان يراد بها الانتفاع والالتذاذ الذي هو اصل موضوع اللغة او العقد
المؤجل المخصوص الذي اقتضاه عرف الشرع ولا يجوز ان يكون المراد هو الوجه الاول لامرين احدهما
انه لا خلاف بين محصلي من تكلم في اصول الفقه في ان لفظ القران اذا ورد وهو محتمل لامرين احدهما
وضع اهل اللغة والاخر عرف الشريعة انه يجب حمله على عرف الشريعة ولهذا حملوا كلهم لفظ صلاة
وزكاة وصيام وحج على العرف الشرعي دون اللغوي والامر الاخر انه لا خلاف في ان المهر لا يجب
بالالتذاذ لان رجلا لو وطئ امراة ولم يلتذ بوطئها لان نفسه عافتها او كرهتها او لغير
ذلك من الاسباب لكان دفع المهر واجبا وان كان الالتذاذ مرتفعا فعلمنا ان لفظ الاستمتاع
في الاية انما اريد به العقد المخصوص دون غيره ومما يبين ما ذكرناه ويقوى به قوله تعالى لا جناح عليكم
فيما تراضيتم به من بعد الفريضة والمعنى على ما اجمع عليه اصحابنا وتظاهرت به الروايات عن ائمتهم
صلوات الله عليهم ان تزيدها في الاجرة وتزيدك في الاجل وبما يقوله مخالفونا من ان المراد بذلك
رفع الجناح في الابراء والنقصان او الزيادة في المهر او ما يستقر بتراضيهما من النفقة ليس
مجمعا عليه لانا نعلم ان العفو والابراء يسقط الحقوق بالعقل ومن الشرع ضرورة لا بهذه الاية ولا بآية

في المهر

في المهر انما هي كالهبة والهبة ايضا معلومة لا من هذه الاية وان التراضي يؤثر في النفقات
وما اشبهها معلوم ايضا وحمل الاية والاستفادة بها ما ليس بمستفاد قبلها ولا معلوم
هو الاولى والحكم الذي ذكرناه مستفاد بالاية غير معلوم قبلها فيجب ان يكون اولى ومما
يمكن معارضة المخالف به الرواية المشهورة ان عمر بن الخطاب خطب الناس ثم قال متعتان
كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه واله حلالا انا انهى عنهما واعاقب عليهما متعة النساء ومتعة
الحج فاعترف بانهما كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه واله وسلم حلالا واضاف النهي والتحريم الى نفسه
فلو كان النبي صلى الله عليه واله الذي نسخها او نهى عنها واباحها في وقت مخصوص دون غيره على ما يدعون
لاضاف عمر التحريم اليه دون نفسه فان قيل ما المستبعد ان يقول ذلك عمر ويصرح بانه حرم ما
احله النبي فلا ينكره عليه منكر قلنا قد اجبنا عن هذا السؤال في جملة جواب المسائل الطرابلسيات
وقلنا انه لا يمتنع ان يكون السامعون لهذا القول من عمر انقسموا الى معتقد للحق
برئ من الشبهة خارج من حيز العصبية غير انه لقلة عدده وضعف بطشه لم يتمكن من اظهار
الانكار بلسانه فاقتصر على انكار قلبه وقسم اخر هم الاكثرون عددا دخلت عليهم الشبهة الداخلة
على مخالفينا في هذه المسئلة واعتقدوا ان عمر انما اضاف النهي الى نفسه وان كان الرسول
عليه السلم هو الذي حرمها تغليظا وتشديدا وتكفلا وتحققا وقسم اخر اعتقدوا ان
ما اباحه الله تعالى في بعض الاوقات اذا تغيرت الحال فيه واشفق من فرقة في الدين يلحق في الامة
عليه جاز ان ينهى عنه بعض الائمة وعلى هذا الوجه حمل الفقهاء النهي عن متعة الحج وقد تقدم
ذكر ذلك على انه لا خلاف بين الفقهاء في ان المتمتع لا يستحق رجما ولا غيره ولا عقوبة وقال عمر
في كلامه لو اوتي باحد تزوج متعة عن بينة بالحجارة ولو كنت تقدمت فيها لرجمت وما انكر مع هذا
عليه ذكر الرجم والعقوبة احد فاعتذروا في ترك النكير لذلك بما شئتم فهو العذر في ترك النكير
للنهي عن المتعة وفي اصحابنا من استدل على ان لفظة استمتعتم تنصرف الى هذا النكاح المؤجل
دون المؤبد بانه تعالى سمى العوض عليه اجرا ولم يسم العوض عن النكاح المؤبد بهذا الاسم في القران
كله بل سماه نحلة وصداقا وفرضا وهذا غير معتمد لانه تعالى قد سمى العوض عن النكاح المؤبد في
هذا الموضع بالاجر في قوله تعالى لا جناح عليكم ان تنكحوهن اذا اتيتموهن اجورهن وفي قوله جل وعز

لان اجل المتعة ربما كان دون اربعة اشهر وهو الاجل المضروب في الايلاء فاما اجل المتعة
ان كان زايدا على ذلك فانما لم يدخل هذا العقد الايلاء لان الله تعـ قال فان فاوا فان الله غفور
رحيم وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم فعلق حكم من لم يراجع بالطلاق ولا طلاق بالمتعة
فلا ايلاء يصح فيها وهذا الوجه الاخير يبطل دخول الايلاء في دخول المتعة طالت مدتها او قصرت
والجواب عما ذكروه خامسا ان الشيعة تذهب الى انه لا سكنى للمتمتع بها بعد انقضاء الاجل
ولا نفقة لها في حال حملها ولها اجرة الرضاع ان لم يشترط عليها في ابتداء العقد رضاع
الولد والكفالة ونخصص قوله تعـ اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ولا تضاروهن
لتضيقوا عليهن وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن كما خصصت
الجماعة ذلك فيمن خلع زوجته على ان تنفق على نفسها في احوال حملها وتتكفل بولدها
واتفقنا على ذلك والجواب عما ذكروه سادسا ان المعول عليه والاظهر من المذهب ان
المتمتع بها لا تحلل المطلقة ثلثا للزوج الاول لانها تحتاج ان تدخل في مثل ما خرجت
منه ويخص بالدليل قوله تعـ فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره كما خصصنا كلنا هذه
الاية واخرجنا منها من عقد ولم يقع منه وطي للمراة واخرجنا ايضا منها الغلام الذي
لم يبلغ الحلم وان وطي ومن جامع دون الفرج فتخصيص هذه الاية مجمع عليه ومما انفردت
به الامامية اباحتهم ان يتزوج المراة على عمتها وخالتها بعد ان يستاذنهما وترضيا به ولا
يجيزون ان يتزوج بالعمة وعنده بنت اخيها ان لم ترض بنت الاخ وكذلك يجوز عندهم ان يعقد
على الخالة وعنده بنت اختها من غير رضى بنت الاخت وحكى عن الخوارج اباحة تزويج المراة
على عمتها وخالتها والحجة بعد الاجماع المتقدم قوله تعـ واحل لكم ما وراء ذلكم وكل ظاهر
في القران يبيح العقد على النساء بالاطلاق فان احتجوا بما يروى عنه عـ من قوله لا تنكح المراة
على عمتها وخالتها فالجواب انه خبر واحد ونحمله على الحظر اذا لم يكن منهما رضى وهو معارض
باخبار كثيرة في الاباحة مع الاستيذان والرضى ومما انفردت به الامامية
حظر نكاح الكتابيات وباقي الفقهاء يجيزون ذلك دليلنا بعد الاجماع المتقدم قوله تعـ
ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ولا شبهة في ان النصرانية مشركة وقوله تعـ ولا تمسكوا بعصم

الكوافر

الكوافر وبين الزوجين عصمة لا محالة وقوله تعـ لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة والظاهر
من ذلك نفي التساوي في ساير الاحكام التي من جملتها المناكحة فان عارضوا بقوله تعـ والمحصنات
من المؤمنات والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم فالجواب انا نشرط في ذلك الاسلام
بالادلة المتقدمة فاذا قيل لا معنى لذلك وقد اغنى عنه قوله تعـ والمحصنات من المؤمنات قلنا
يجوز قبل ورود هذا ان يفرق الشرع بين المومنة التي لم تكن كافرة وبين من كانت كافرة ثم
امنت ففي بيان ذلك والجمع بين الامرين في الاباحة فايدة فان قيل اذا شرطتم في اية الاباحة
ما ليس في الظاهر وصارت مجازا فاي فرق بينكم في ذلك وبيننا اذا عدلنا عن ظواهر الايات
التي احتججتم وخصصناها بالكافرات المرتدات والحربيات قلنا الفرق بيننا وبينكم انكم تعدلون
عن ظواهر ايات كثيرة ونحن نعدل عن ظاهر اية واحدة فمذهبنا اولى ومما تشنع
به على الامامية تجويزهم اعارة الفروج وان الفروج تستباح بلفظ العارية وتحقيق هذه
المسئلة انا ما وجدنا فقيها منهم افتى بذلك ولا اودعه مصنفا ولا كتابا وانما يوجد في
احاديثهم اخبار نادرة تتضمن اعارة الفروج في المماليك وقد يجوز اذا صحت تلك الاخبار
وسلمت من القدح والتضعيف ان يكون عبر بلفظ العارية عن النكاح لان في النكاح
معنى العارية من حيث كان اباحة للمنافع مع بقاء العين على ملك مالكها ونكاح الامة
يجري هذا المجرى لان الرجل اذا انكح امته غيره فانما اباحه الانتفاع بها مع بقاء ملك الجارية
عليه فان قيل فتجوزون استباحة الفرج بلفظ العارية قلنا ليس في الاخبار التي اشرنا اليها
ان لفظة العارية من الالفاظ التي ينعقد بها النكاح وانما تضمنت انه يجوز للرجل ان يعير
فرج مملوكته لغيره فيحمل لفظ العارية ههنا على ان المراد بها النكاح من حيث الاشتراك
في المعنى كما قيل يجوز للرجل ان يبيح مملوكته لغيره على معنى الاباحة ولا يقتضي ذلك ان
النكاح ينعقد بلفظ الاباحة على ان ابا حنيفة واصحابه لا يجوز ان يشنعوا بهذا وهم
يجيزون ان ينعقد النكاح بلفظ الهبة والبيع وليس العدول عن زوجني نفسك
الى بعني نفسك او هبي لي نفسك بادون في الشناعة في اعيرني نفسك
ومما ظن انفراد الامامية به وشنع عليهم لاجله القول بان الشهادة [illegible]

وقد وافق داود في ذلك وقال مالك اذا لم يتواصوا بالكتمان صح النكاح وان لم يحضروا
الشهود وباقي الفقهاء جعلوا الشهادة في النكاح شرطا والحجة لقولنا اجماع
الطايفة وايضا فان الله تعالى امر بالنكاح في مواضع كثيرة من الكتاب ولم يشترطه
بالشهادة ولو كانت شرطا لذكرت على ان اباحنيفة عنده ان كل زيادة في القران توجب
النسخ فلو زاد الشهادة لكان ذلك نسخا للكتاب والكتاب لا ينسخ باخبار الاحاد
ومما يمكن ان يعارض المخالف به ما رووه عن النبي صلى الله عليه واله من قوله ان النساء عندكم
عوارى اخذتموهن بامانة الله تعالى واستحللتم فروجهن بكلمة الله وليس هاهنا
كلام يستباح به فرج المرأة غير قول المزوج قد زوجت وقول المتزوج قد تزوجت
وظاهر هذا الكلام يقتضي ان الاستباحة حصلت بهذا الكلام بلا شرط زايد من شهادة
ولا غيرها فان قيل اراد بكلمة الله قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم وما جرى مجراه من الالفاظ
المبيحة للعقد على النساء قلنا تحليل الفرج لم يحصل بهذا القول ولو كان حاصلا به لاستغنى
عن العقد في الايجاب والقبول فان احتجوا بما يروونه عن النبي صلى الله عليه واله من قوله لا نكاح
الا بولي مرشد وشاهدي عدل فالجواب عنه ان هذا خبر واحد وهو مع ذلك مطعون في
طريقه والزهري قد انكره ومداره عليه وفي تضعيفه وجوه كثيرة لا نطول بذكرها ومع
ذلك فان النفي داخل في اللفظ على النكاح والمراد حكمه وليس هم بان يحملوه على نفي الصحة
والاجزاء باولى منا اذا حملناه على نفي الفضل والكمال واجريناه مجرى قوله عليه السلام لا صلوة لجار المسجد
الا في المسجد ولا صدقة وذو رحم محتاج
ومما ظن قبل الاختبار له انفراد الامامية
به ومما انفردوا باجازة عقد المرأة التي تملك امرها على نفسها بغير ولي وهذه المسئلة
يوافق فيها ابو حنيفة ويقول ان المرأة اذا عقدت وكملت ذالت عن الولاية عليها في بضعها
ولها ان تزوج نفسها وليس لوليها الاعتراض الا اذا وضعت نفسها في غير كفو وقال
ابو يوسف ومحمد يفتقر النكاح الى الولي لكنه ليس بشرط فيه فاذا زوجت المرأة نفسها
فعلى الولي اجازة ذلك وقال مالك المرأة المقبحة الذميمة لا يفتقر نكاحها الى الولي
ومن كانت بخلاف هذه الصفة افتقر الى الولي وقال داود ان كانت بكرا افتقر نكاحها الى
الولي

الولي وان كانت ثيبا لم يفتقر دليلنا على ما ذهبنا اليه اجماع الطايفة وقوله تعالى فلا تحل
له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فاضاف عقد النكاح اليها والظاهر انها تتولاه وايضا
قوله تعالى فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا فاضاف تعالى التراجع وهو عقد مستقل
اليهما والظاهر انهما يتوليانه وايضا قوله تعالى فاذا بلغن اجلهن فلا جناح عليكم فيما
فعلن في انفسهن بالمعروف اباح فعلها في نفسها من غير اشتراط الولي ولا يجوز للمخالف
ان يحمل اشتراط المعروف على تزويج الولي لها وذلك انه تعالى رفع الجناح عنها في فعلها
بنفسها بالمعروف وعقد الولي عليها لا يكون فعلا منها في نفسها وايضا فقوله تعالى فلا تعضلوهن
ان ينكحن ازواجهن اذا تراضوا بينهم بالمعروف فاضاف العقد اليهن ونهى الاولياء عن
معارضتهن والظاهر انهن يتولينه ويمكن ان يعارض المخالف ايضا بما يروونه عن
ابن عباس رحمة الله عليه ان رسول الله صلى الله عليه واله قال ليس للولي مع الثيب امر وايضا
بما رواه ابن عباس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه واله قال الايم احق بنفسها من وليها
فمن يخالفنا في هذه المسئلة يدعي ان وليها احق بها من نفسها وايضا ما روي من ان
النبي صلى الله عليه واله خطب الى ام سلمة رحمة الله عليها فقالت ليس احد من اوليائي حاضرا
فقال عليه السلام ليس احد من اوليائك حاضرا او غايبا الا ويرضى بي ثم قال لعمر بن ابي سلمة وكان
صغيرا قم فزوجها النبي صلى الله عليه واله بغير ولي فان احتج المخالف بما رووه عن النبي صلى الله عليه واله
~~بغير ولي فان احتج المخالف بما رووه عن النبي~~ صلى الله عليه واله من قوله ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها
فنكاحها باطل فالجواب عنه ان هذا الخبر مطعون عليه مقدوح فيه بما هو مذكور في الكتب
ويمكن حمله اذا كان صحيحا على الامة اذا تزوجت بغير اذن مولاها فان لفظة الولي والمولى
بمعنى واحد في اللغة وقد ورد بعض الروايات في هذا الخبر ايما امرأة نكحت بغير اذن مواليها
فان قيل في هذا الخبر ما يمنع من حمله على الامة وهو فان دخل بها فلها مهر مثلها بما استحل
من فرجها والمهر لا يكون للامة بل للمولى قلنا يجوز ان يضاف اليها وان كانت لا تملك
للعلقة التي بينه وبينها وان كان ملكا للمولى كما قال صلوات الله عليه واله من باع عبدا
وله مال فاضاف المال الى العبد وان كان للمولى وليس لهم ان يحتجوا بما يروى من انه لا نكاح

فقال امعك شيء فقال لا الى ان قال امعك شيء من القران فقال نعم فقال عليه السلم زوجتكها
بما معك من القران فقال نعم والمعنى لتعلمها شيئا مما معك من القران فان قيل اراد
زوجتك لفضيلتك بما معك من القران قلنا يبطل ذلك من وجهين احدهما انه
عليه السلم لم يطلب في الحال الشرف والفضل وانما طلب ما يكون مهرا وكلامه عليه السلم
لا يليق الا بالمهر والاخر انه قال زوجتك بما معك وهذه الباء تقتضي البدل والعوض
ولو اراد الفضيلة لقال لما معك من القران

ومما انفردت به الامامية انه
لا يتجاوز بالمهر خمسماية درهم جيادا قيمتها خمسون دينارا فما زاد على ذلك رد الى
هذه السنة وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك والحجة بعد اجماع الطايفة ان قولنا مهر
يتبعه احكام شرعية وقد اجمعنا على ان الاحكام الشرعية تتبع ما قلناه به اذا وقع العقد
عليه وما زاد عليه لا اجماع على ان يكون مهرا ولا دليل شرعيا فيجب نفي الزيادة

ومما انفردت به الامامية القول بان للرجل ان يجمع بين اكثر من اربع في عقد المتعة و
انه لا حصر في ذلك وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك والحجة فيه اجماع الطايفة وبني
ذلك القول باباحة المتعة فنقول كل من اباح نكاح المتعة جوز الجمع بين اكثر
من اربع في هذا النكاح فالتفرقة بين المسئلتين خلاف اجماع المسلمين ويمكن ان
يكون الوجه فيه ان نكاح الدوام يلزم فيه السكنى والنفقة ويشق التزام ذلك فيما
لا حصر له من العدد فانحصر بعدد مخصوص ولا نفقة ولا سكنى للمتمتع بها فجاز الا ينحصر عدد
من يجمع في هذا العقد

ومما يشنع به على الامامية وتنسب الى التفرد به وقد
وافقها فيه غيرها القول باباحة وطي النساء في غير فروجهن المعتادة للوطي واكثر الفقهاء
يحظرون ذلك وحكى الطحاوي في كتاب الاختلاف عن مالك انه قال ما ادركت احدا اقتدي
به في ديني يشك في ان وطي المراة في دبرها حلال ثم قرا نساؤكم حرث لكم الاية وقال الطحاوي
في كتابه هذا حكى لنا محمد بن عبد الله بن عبد الحكيم انه سمع الشافعي يقول ما صح عن
النبي صلى الله عليه واله في تحريمه ولا تحليله شيء والقياس انه حلال والحجة في اباحة ذلك اجماع الطايفة
وايضا قوله تعالى نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم انى شئتم ومعنى انى شئتم كيف شئتم وفي

اى موضع

اى موضع انى شئتم فلا يجوز حمل لفظة انى هاهنا على الوقت لان لفظة انى يختص بالاماكن
وقد تستعمل في الاوقات واللفظة المختصة بالوقت ايان شئتم ولا فرق بين قولهم
الف زيدا انى كان واين كان في عموم الاماكن على انا لو سلمنا ان الوقت مراد
بهذه اللفظة حملناها على الامرين معا من الاوقات والاماكن واما من ادعى ان
المراد بذلك اباحة وطي المراة من جهة دبرها في قبلها بخلاف ما تكرهه اليهود
من ذلك فهو تخصيص لظاهر القران بغير دليل والظاهر متناول لما قالوه ولما
قلناه واما الطعن على هذه الدلالة بان الحرث لا يكون الا بحيث النسل وقد سمى
الله تعالى النساء حرثا فيجب ان يكون الوطي حيث يكون النسل فليس بشيء لان
النساء وان كن لنا حرثا فقد ابيح لنا وطؤهن بلا خلاف في غير موضع الحرث
كالوطي دون الفرج وما اشبهه ولو كان ذكر الحرث يقتضي ما ذكروه لنافى ان يقول
لنا نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم انى شئتم من قبل او دبر وقد علمنا ان ذلك صحيح
غير متناف ولا يمكن الاستدلال على اباحة ما ذكرناه بما تعلق به قوم فيها من قوله تعالى
اتاتون الذكران من العالمين وتذرون ما خلق لكم ربكم من ازواجكم بل انتم قوم
عادون وقالوا لا يجوز ان يدعوا الى التعويض عن الذكران بالازواج الا وقد
اباح منهن في الوطي مثل ما يلتمس من الذكران وكذلك قالوا في قوله تعالى هؤلاء بناتي
هن اطهر لكم فان القول يقتضي ان في بناته المعنى المطلوب من الذكران وذلك
لانه لا حجة في هذا الضرب من الكلام لانه غير ممتنع ان يعوضهم باتيان الذكران
من حيث لهم عنه عوض بوطي النساء وان كان في الفروج المعهودة لاشتراك
الامرين في الاستمتاع واللذة وقد يغني الشيء عن غيره وان لم يشاركه في جميع
صفاته اذا اشتركا في الامر المقصود ولو صرح بما قلناه حتى يقول اتاتون الذكران
من العالمين وتذرون ما خلق لكم ربكم من ازواجكم من الوطي في القبل لكان
صحيحا لانه عوض ومغني عما يلتمس من الذكران

كتاب الطلاق

ومما
انفردت به الامامية القول بان الطلاق لا يقع مشروطا وان وجد الشرط وخالف

باقي الفقهاء في ذلك واوقعوا الطلاق عند وقوع شرطه الذي علقه المتلفظ به و
الدليل على صحة ما ذهبنا اليه بعد اجماع الطايفة ان تعليق الطلاق بالشرط غير مسنون
والمشروع في كيفية الطلاق غيره فيجب ان لا يتعلق به حكم الفرقة لان الفرقة حكم شرعي
والشرع هو الطريق اليه فاذا انتفى الدليل الشرعي انتفى الحكم الشرعي فان قيل فما الدليل
على ان الطلاق المشروط غير مشروع قلنا لا شبهة في ان الله عز وجل ما شرع لمريد الطلاق
ان يعلقه بشرط ربما حصل ذلك وربما لم يحصل وهو من ثبوته وفقده على غرر فكيف
يسوغ لقاصد الى امر فعل ما لا يطابق غرضه وما يجوز معه الا يحصل مراده وانما شرع
لو ان يتلفظ بالتطليقة الواحدة في الطهر الذي لا جماع فيه وان يقول انت طالق
وهذا مما لا يخفى على متامل على ان ثبوت الزوجية متيقن فلا ينتقل عنه الى
التحريم الا بيقين ولا يقين في الطلاق المشروط وما انفردت به الامامية
القول بان شهادة عدلين شرط في وقوع الطلاق متى فقد لم يقع الطلاق وخالف
باقي الفقهاء في ذلك والحجة لنا بعد اجماع الطايفة قوله جل ثناؤه يا ايها النبي اذا
طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واحصوا العدة واتقوا الله ربكم الى قوله فاذا
بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف واشهدوا ذوي عدل
منكم فامرنا بالاشهاد وظاهر الامر في عرف الشرع يقتضي الوجوب فليس لهم ان يحملوا
ذلك ههنا على الاستحباب فلا يحملوا قوله جل ثناؤه واشهدوا من ان يكون راجعا
الى الطلاق كانه قال اذا طلقتم فطلقوهن لعدتهن واشهدوا وان يكون راجعا
الى الفرقة او الى الرجعة التي عبر عنها بالامساك ولا يجوز ان يرجع ذلك الى الفرقة التي
ليست ههنا شيئا يوقع ويفعل وانما هو العدول عن الرجعة وانما يكون مفارقا
لها بان لا يراجعها فتبين بالطلاق السابق على ان احدا لا يوجب في هذه الفرقة
الشهادة وظاهر الامر يقتضي الوجوب ولا يجوز ان يرجع الامر بالشهادة الى الرجعة
لان احدا لا يوجب فيها الاشهاد وانما هو مستحب فيها فثبت ان الامر بالاشهاد
راجع الى الطلاق فان قيل كيف يرجع الى الطلاق مع بعد ما بينهما قلنا اذا لم يلق الا

بالطلاق

بالطلاق وجب عوده اليه مع بعد وقرب فان قيل اي فرق بينكم مع حملكم هذا الشرط
على الطلاق وهو بعيد منه في اللفظ وذلك مجاز وعدول عن الحقيقة وبينا انا حملنا
الامر بالاشهاد ههنا على الاستحباب ليعود الى الرجعة القريبة منه في ترتيب الكلام
قلنا حمل ما هو ظاهر في الوجوب على الاستحباب خروج من عرف الشرع بلا دليل ورد
الشرط الى بعد عنه اذا لم يلق بما قرب ليس بعدول عن حقيقة ولا استعمال توسع و
تجوز والقران والخطاب كله مملو من ذلك قال الله جل ثناؤه انا ارسلناك شاهدا
ومبشرا ونذيرا لتؤمنوا بالله وتعزروه وتوقروه وتسبحوه والتسبيح وهو متاخر
في اللفظ لا يليق الا بالله جل ثناؤه دون رسول الله صلى الله عليه وآله وما
انفردت به الامامية ان الطلاق يقع بلفظ واحد وهو قوله انت طالق ولا يقع بقوله
وسارحتك ولا باعتدي وحبلك على غاربك وبرية وبتة وبتلة وكل لفظ عدا ما ذكرنا
واختلف الفقهاء في الفاظ الطلاق فقال ابو حنيفة لفظ الطلاق الصريح ما تضمن
الطلاق خاصة والباقي كنايات ويقع الطلاق بها مع النية وقال الشافعي صريح
الطلاق ثلثة الفاظ الطلاق والفراق والسراح وباقي الالفاظ كنايات لا يقع
بها الطلاق الا مع مقارنة النية ويقع من ذلك ما ينوبه وقسم الكنايات الى قسمين
ظاهرة نحو قوله خلية وبرية وبتة وباين وحرام والكنايات الباطنة نحو قوله
اعتدي واستبري رحمك وتقنعي وحبلك على غاربك وقال مالك الكنايات
الظاهرة اذا لم ينو بها شيئا وقع الطلاق الثلث وان نوى واحدة او اثنتين
فان كانت المراة غير مدخول بها كان على ما نواه وان كانت مدخولا بها وقعت الثلث
على كل حال واما الكنايات الباطنة فقال في كلمتين منها وهي قوله اعتدي واستبري
رحمك ان لم ينو بها شيئا وقعت تطليقة رجعية وان نوى شيئا كان على ما نواه
ومالك يجعل الكنايات الظاهرة وهاتين الكلمتين من صريح الطلاق والحجة
لما ذهبنا اليه بعد اجماع الطايفة ان الطلاق يتبعه حكم شرعي لا يثبت الا بادلة
الشرع ولا خلاف في وقوعه باللفظة التي ذكرناها وما عداها من الالفاظ لم يقم

كل نقول فان كان صادقا فيما قال فلا تبعة عليه وان كان كاذبا في نفي النية فقد اثم
وحرج وعلى الظاهر انه لم يطلق كما انه لو طلق مسرا من كل احد ولم يقف على حاله سواه
فانه يكون مطلقا فيما بينه وبين الله تع وعلى الظاهر غير مطلق فان قيل فما تقولون
فيمن تلفظ بالطلاق ثم مات ولم يدر هل نوى ام لم ينو قلنا اذا سمعنا تلفظه
بالطلاق ولا اكراه ولا نفي الاختيار فالظاهر انه وقع عن ايثار وانما يخرج عن هذا
الظاهر اذا قال انا ما نويت الطلاق وانكر النية ودفعها فاما اذا مات عقيب القول
فهو مطلق على الظاهر محكوم عليه في الشريعة بالفرقة   ومما انفردت به الامامية
القول بان الطلاق في الحيض لا يقع وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا الى وقوعه
الا ابن علية فانه روي عنه ان الطلاق في الحيض لا يقع والحجة لنا بعد اجماع الطائفة انه
لا خلاف في ان الطلاق في الحيض بدعة ومعصية وان اختلف في وقوعه لان الله تع قال
فطلقوهن لعدتهن وفسر ذلك بالطهر الذي لا جماع فيه واذا ثبت ان الطلاق في الحيض
بدعة ومخالف لما امر الله تعا بايقاع الطلاق عليه ثبت انه لا يقع لانا قد بينا ان النهي بالعرف
الشرعي يقتضي الفساد وعدم الاجزاء وايضا فان الطلاق حكم شرعي بغير شبهة ولا سبيل
الى اثبات الاحكام الشرعية الا بادلة شرعية وقد ثبت بالاجماع انه اذا طلق في طهر مع
باقي الشرائط وقعت الفرقة ولم يثبت مثل ذلك في طلاق الحيض فيجب نفي وقوعه و
يمكن ان يورد عليهم على سبيل المعارضة ما يروونه من ان ابن عمر طلق امراته وهي حائض
فقال النبي صلعم واله لعمر ابيه مره فليراجعها ثم ليدعها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم
ليطلقها ان شاء فامر النبي صلعم واله والظاهر الوجوب واذا امر بالمراجعة واوجبها دل
على ان الطلاق لم يقع فان قيل اذا كان الطلاق في الحيض لا يقع فاي معنى لقوله مره
فليراجعها والرجعة لا تكون الا بعد طلاق سبق قلنا معنى فليراجعها اي يردها
الى منزله ولا يفارقها فان ابن عمر كان فارقها واعتزلها لما طلقها في الحيض وظن
ان طلاقه واقع فاخبره النبي صلعم واله بان قوله غير مؤثر وان الطلاق لم يقع وامره بالعود
الى ما كان عليه وقد يقول احدنا لمن تلفظ بما ظن انه طلاق وليس هو على الحقيقة كذلك رد

زوجتك

زوجتك اليك وراجعها ولا تفارقها وليس هناك طلاق واقع فان قيل اي فرق
بين ترككم ظاهر قوله فليراجعها الذي لا يفيد الا الرجعة بعد الطلاق وبين تركنا
ظاهر ~~قوله فليراجعها الذي لا يفيد الا الرجعة بعد الطلاق~~ الايجاب في قوله فليراجعها
وحملنا ذلك على الاستحباب ثم ظاهر لفظة الرجعة قلنا الفرق بين الامرين ان ظاهر الامر
في الشريعة الوجوب وحمله على غيره مجاز وليس ظاهر لفظة الرجوع يقتضي وقوع الطلاق قبلها
لانا قد بينا انه قد يقال لمن لم يطلق ولم يخرج امراته واعتزلها ظنا انه قد طلق ردها وراجعها
واعدها وذلك حقيقة غير مجاز   ومما انفردت به الامامية القول بان الطلاق
الثلث بلفظ واحد لا يقع وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك وقد روي ان ابن عباس رحمه الله
وطاوس يذهبان الى ما تقوله الامامية وحكى الطحاوي في كتاب الاختلاف ان الحجاج ابن
ارطاة كان يقول ليس الطلاق الثلث بشيء وحكى في هذا الكتاب عن محمد بن اسحق ان
الطلاق الثلث يرد الى واحدة دليلنا بعد الاجماع المتردد ان يدل على ان المشروع في الطلاق
ايقاعه متفرقا وقد وافقنا مالك وابو حنيفة على ان الطلاق الثلث في الحال الواحدة محرم
مخالف للسنة الا انهما يذهبان مع ذلك الى وقوعه وذهب الشافعي الى ان الطلاق الثلث
في الحال الواحدة غير محرم والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه قوله تع الطلاق مرتان ولم يرد بذلك
الخبر لانه لو اراده لكان كذبا وانما اراد الامر فكانه قال تع طلقوا مرتين وجرى مجرى قوله تع
ومن دخله كان امنا والمراد يجب ان تؤمنوه فالمرتان لا تكونان الا واحدة بعد اخرى
ومن جمع الطلاق في كلمة واحدة لا يكون مطلقا مرتين كما ان من اعطى درهمين مرة
واحدة لم يعطهما مرتين فان قيل العدد اذا ذكر عقيب الاسم لم يقتض التفريق مثاله
اذا ما قال له علي مائة درهم مرتان وانما ذكر العدد عقيب فعل اقتضى التفريق مثاله
ادخل الدار مرتين او ضربت مرتين والعدد في الاية عقيب اسم لا فعل قلنا قد بينا
انه قوله تع الطلاق مرتان ان معناه طلقوا مرتين فالعدد مذكور عقيب فعل لا اسم
فان قيل اذا ثبت وجوب تفريق الطلاق فلا فرق بين ان يكون في طهر واحد او
طهرين وانتم لا تجوزون تفرقته في طهر واحد قلنا اذا ثبت وجوب التفريق فكل من اوجبه

يذهب الى انه لا يكون الا في طهرين فان قيل فاذا كان الثلث لا تقع فاي معنى لقوله تعم لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا قلنا المراد انك اذا خالفت السنة في الطلاق وجمعت بين الثلث وتعديت ما حده الله تعم لم نامن ان تتوق نفسك الى المراجعة فلا تتمكن فيها قلنا قوله تعم لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا مجمل غير مبين فمن اين لكم انه اراد ما ذكرتم والظاهر غير ذلك على ما هو الامر الذي يحدثه الله تعم متعلقا بتعدي حدود الله تعم لانه تعم قال تلك حدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا فيشبه ان يكون لا تدري ما يحدث الله من عقاب يعجله في الدنيا على تعدي حدوده وهذا اشبه بما ذكرناه واقل الاحوال ان يكون الكلام محتملا فيسقط تعلقهم وقد قيل ان قوله تعم لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا متعلق بالنهي عن اخراجهن من بيوتهن لئلا يبدو له في المراجعة وهذا ايضا مما يحتمله الكلام فمن اين لهم ان المراد ما ذكروه وقد تعلقوا في ان الطلاق الثلث في حال واحدة ليس ببدعة بما رواه سهل بن سعد الساعدي قال لاعن رسول الله صلعم واله بين العجلاني وزوجته فلما تلاعنا قال الزوج ان امسكتها فقد كذبت عليها هي طالق ثلثا فقال النبي صلعم واله لا سبيل لك عليها وموضع الاستدلال منه ان العجلاني كان قد طلق في وقت لم يكن له ان يطلق فيه فطلق ثلثا فبين له النبي صلعم واله حكم الوقت وانه ليس له ان يطلق فيه ولم يبين له حكم العدد ولو كان ذلك العدد محرما وبدعة لبينه والجواب انه لا دلالة للشافعي في هذا الخبر لان الفرقة بلعان الزوج قد كانت واقعة عندنا وانما تلفظ بالطلاق الثلث بعد ما بانت منه فلم يكن لقوله حكم فان قال فلا انكر النبي صلعم واله على العجلاني التلفظ بالثلث في وقت واحد قلنا فلا انكر عليه السلم اعتقاده ان طلاقه يؤثر بعد اللعان والعذر في ترك انكار هذا هو العذر في ترك انكار ذلك على ان خبر العجلاني وما اشبهه من الاخبار خبر واحد وقد بينا ان اخبار الاحاد لا توجب علما ولا عملا وهو معارض باخبار كثيرة تتضمن ان ايقاع التطليقات الثلث في الحال الواحدة بدعة وخلاف السنة فاما احتج من يذهب الى ان الطلاق الثلث تقع وان كان بدعة

بما روي في حديث ابن عمر من انه قال للنبي عليه السلم ارايت لو طلقتها ثلثا فقال عليه السلم اذا عصيت ربك وبانت منك امراتك فالذي يبطل ذلك انه لا تصريح في قوله ارايت لو طلقتها ثلثا لو انني كنت افعل ذلك بكلمة واحدة وحالة واحدة ويجوز ان يكون مراده انني لو طلقتها ثلثا في ثلثة اطهار لانه يسمى مطلقا ثلثا فاذا قيل لا فارق على هذا الوجه في قوله عليه السلم اذا عصيت ربك وبانت منك امراتك قلنا يحتمل ذلك المعصية امرين احدهما ان يكون النبي صلعم واله كان يعلم من زوجة ابن عمر خيرا وبعدا من المعصية بفراقها والامر الاخر انه مكروه للزوج ان يخرج نفسه من التمكن من مراجعة المراة لانه لا يدري كيف يتقلب قلبه وربما دعته الدواعي الشهوية الى مراجعتها فاذا خرج امرها من يده ربما هم بالمعصية ومن ابان زوجته بالتطليقات الثلث في الاطهار الثلثة والمراجعة في خلال ذلك فهو محرم لها على نفسه حتى تنكح زوجا غيره كما هيئه ذلك ما ذكرناه وجواب ثاني في تاويل الخبر وهو انه يحتمل قوله بانت منك على انها اذا خرجت من العدة بانت فان المطلق ثلثا بلفظ واحد تقع منه تطليقة واحدة على الصحيح من مذهبنا فاذا طلقها بكلمة واحدة ثلثا وخرجت من العدة بانت منه وانما عصى ربه لانه ابدع بالجمع بين التطليقات الثلث في الحال الواحدة فان تعلقوا ايضا بما يروونه من ان عبد الرحمن طلق امراته تماضر ثلثا فجوابه انه يجوز ان يكون طلقها في اطهار ثلثة مع مراجعة تخللت وليس في ظاهر الخبر انه طلقها بلفظ واحد او حالة واحدة وهذه الطريقة التي سلكناها يمكن ان تطرد في جميع اخبارهم التي يتعلقون بها مما يتضمن وقوع طلاق ثلث فقد فتحنا طريق الكلام على ذلك كله ونهجناه فلا معنا للتطويل بذكر جميع الاخبار على ان اخبارهم معارضة باخبار موجودة في رواياتهم وكتبهم تقتضي ان الطلاق الثلث لا يقع منها ما رواه ابن سيرين انه قال حدثني من لا اتهم ان ابن عمر طلق امراته ثلثا وهي حائض فامره النبي صلعم ان يراجعها وبما رواه الحسن قال اتى عمر رجل طلق امراته ثلثا بفم واحد فابانها منه فقيل انك بالامس رددتها عليه فقال خشيت ان يتتابع فيه السكران والغيران وروي عن

ابي حنيفة بين الرقبة والراس والفرج وبين اليد والرجل لانهم يقولون عندي كذا وكذا راسا من العبيد والاماء وكذا وكذا رقبة وكذا وكذا فرجا عندي صحيح لان جميع ما ذكرنا مجاز واستعارة وكلامنا على الحقائق ولان اليد يعبر بها ايضا عن جميع البدن لانهم رووا عن النبي صلعم واله انه قال على اليد ما اخذت حتى تؤده واراد به الجملة وقال الله تعالى تبت يدا ابي لهب وتب وقال تعالى بما كسبت ايديهم وانما اراد الجملة دون البعض

كتاب الظهار

ومما انفردت به الامامية القول بان الظهار لا يقع الا مع القصد والنية وخالف باقي الفقهاء في ذلك فلم يعتبروا النية فيه ومنع الليث بن سعد والمزني وداود من وقوع ظهار السكران واجازه بعض الفقهاء وكل شيء احتججنا به في ان النية معتبرة في الطلاق فهو حجة ههنا فلا معنى لاعادته

ومما انفردت به الامامية ان الظهار لا يقع الا في طهر لا جماع فيه بمحضر من شاهدين فمتى اخل بشرط مما ذكرناه لم يقع ظهار وخالف باقي الفقهاء في ذلك والحجة لنا بعد اجماع الطائفة ان الظهار حكم شرعي وانما يثبت في الموضع الذي يدل الشرع على ثبوته واذا وقع مقارنا للشروط التي ذكرناها فلا خلاف بين الامة في لزوم حكمه وليس كذلك اذا اختل بعض هذه الشروط لانه لا دليل شرعي على لزومه مع فقد الشرط التي اعتبرناها فيجب نفي وقوعه

ومما انفردت به الامامية القول بان الظهار لا يقع بيمين ولا مشروطا باي شرط كان وخالف باقي الفقهاء في ذلك والحجة لنا في هذه المسئلة الحجة في المسئلة التي تقدمتها بلا فصل ولا معنى للتكرار

ومما انفردت به الامامية ان الظهار لا يثبت حكمه مع الجهالة ولا بد فيه من التعيين والتمييز اما بالاشارة او التسمية ومن قال لنسائه انتن علي كظهر امي لا حكم لقوله فخالف باقي الفقهاء في ذلك والحجة لنا بعد الاجماع المتردد ان الظهار حكم شرعي وقد ثبت بالاتفاق انه يقع مع التعيين ولم يثبت انه واقع مع الجهالة

ومما انفردت به الامامية القول بان الظهار لا يقع الا بالظهر فلا يقوم مقامها تعليقه بجزء من اجزاء الام او عضو منها اي عضو كان وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة

واصحابه

واصحابه اذا قال انت علي كيد امي او راسها او ذكر شيئا يحل له النظر اليه منها لم يكن مظاهرا فان قال كبطنها او فخذها وما اشبه ذلك كان مظاهرا لانه يجري مجرى الظهر في انه لا يحل له النظر اليها وقال ابن القسم قياس قول مالك انه يكون مظاهرا بكل شيء من الام وقال الثوري والشافعي اذا قال انت علي كراس امي او كبدها هو مظاهر لان منها بذلك يحرم عليه والحجة لنا بعد اجماع الطائفة ما تقدم من ان الظهار حكم شرعي وقد ثبت وقوعه ولزومه اذا علق بالظهر ولم يثبت ذلك في باقي الاعضاء وايضا فان الظهار مشتق من لفظة الظهر فاذا علق باليد وما اشبهها بطل الاسم المشتق من الظهر فلم يجر اجراؤه فاذا قيل في اليد معنى الظهر قلنا الاتفاق في معنى التحريم لا يوجب ان يكون اليد ظهرا ولا الاسم مشتق من الظهر دون غيره

ومما ظن انفراد الامامية به القول بان من ظاهر ثم جامع قبل ان يكفر لزمته كفارتان ووافق الامامية في ذلك الزهري وقتادة وخالف باقي الفقهاء واوجبوا الكفارة واحدة دليلنا الاجماع المتردد واعتبارا باليقين ببراءة الذمة فان ذلك لا يحصل الا مع الكفارتين دون الواحدة فان قيل اذا كانت الكفارة انما تلزم بالعود وهو امساكها زوجة والمقام على استباحة التمتع بها دون الجماع بدلالة قوله تعالى من قبل ان يتماسا فبالعود يلزم كفارة واحدة والجماع لا يوجب كفارة اخرى قلنا الواجب بحكم الظهار اذا وقع العود الكفارة فاذا جامع قبل ان يكفر لا يمتنع يلزمه اخرى عقوبة

كتاب الايلاء

ومما انفردت به الامامية القول بان الايلاء لا يكون الا باسم الله تعالى دون غيره ولو قال ان قربتك فلله علي صوم او صلاة لم يكن موليا وقال ابو حنيفة وابو يوسف اذا قال ان قربتك فلله علي صوم لا يكون موليا وقال زفر ومحمد ومالك وابن حي والشافعي هو مول واذا قال لله علي صوم كان موليا في قولهم جميعا والحجة لنا بعد اجماع الطائفة ان الايلاء يتعلق به حكم شرعي وقد علمنا تعلقه في الموضع الذي يتفق عليه ولم يدل دليل على ثبوت حكمه في موضع الخلاف فيجب نفي ثبوته

ومما انفردت به الامامية ان الايلاء لا يقع في حال الغضب الذي

لا يضبط الانسان معه نفسه ولا مع الاكراه ولابد فيه من القصد وخالف
باقي الفقهاء في ذلك والحجة لنا ما تقدم في كتاب الطلاق وانه لا يقع مع الغضب
والاكراه وهما ظن انفراد الامامية به ان من حلف الا يقرب زوجته
وهي مرضع خوفا من ان تحمل فينقطع لبنها فيضر ذلك بولدها لا يكون موليا
وخالف باقي الفقهاء في ذلك وروي عن الاوزاعي موافقة الامامية وقال مالك
لا يكون موليا لانه اراد صلاح ولده ولم يرد بالامتناع من الجماع الاضرار بالامراه
والحجة لنا بعد اجماع الطايفة ان انعقاد الايلاء حكم شرعي وقد ثبت انعقاده
في موضع الاتفاق ولم يثبت في موضع الخلاف وانعقاده حكم شرعي فيجب نفيه بنفي
الدليل الشرعي فان احتجوا بعموم قوله تع للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة
اشهر فالجواب ان العموم يخص بالدليل وبعد فالاية تقتضي وجوب التربص فيمن
الى ونحن نمنع من كون من قال للمرضعة لا اقربك في الرضاع موليا فالاسم لا
يتناوله فان قيل هذا يوجب الا ينعقد الايلاء في مصلحة للرجل او لزوجته او لولده
على كل حال في غير الرضاع ايضا قلنا كذلك نقول واليه نذهب

كتاب اللعان

ومما كان الامامية منفردة به وان جمهور الفقهاء على خلافه القول بان
الرجل اذا قال لامراته يا زانية وما جرى مجرى ذلك لا يوجب اللعان بينهما وانما يكون
قاذفا والذي يوجب اللعان ان يقول رايتك تزنين ويضيف الفاحشة منها
الى مشاهدة او ينفي ولدا او حملا ووافق مالك والليث في هذه الجملة والحجة
لنا اجماع الطايفة وايضا فان اللعان يتعلق به احكام شرعية فالطريق الى اثبات
ما يوجبه ادلة الشرع وقد ثبت في الموضع الذي ذكرناه بالاتفاق انه يوجب اللعان
ولم يثبت ذلك فيما عداه فيجب نفي ايجابه اللعان ومما انفردت به الامامية
ان من قذف امراته وهي خرساء او صماء لا تسمع شيئا فرق بينهما واقيم عليه الحد ولم تحل
له ابدا ولا لعان بينهما وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة واصحابه اذا قذف
الاخرس امراته لم يحد ولا يلاعن وقال الاوزاعي اذا قذف امراته وهي خرساء الحق به

ولدها

ولدها ولا حد عليه ولا لعان وقال مالك والشافعي يلاعن الاخرس اذا قذف امراته با
الاشارة دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وانما وجب الفرقة والحد على الزوج
اذا قذف زوجته وهي خرساء لان الذي يسقط الحد عن الزوج اللعان والملاعنة للخرساء
لا يصح وقول الاوزاعي ان الولد يلحق بمن قذف امراته وهي خرساء صحيح لان اللعان اذا
لم يصح وقوعه بينهما لخرس الامراه فالولد لاحق واما نفيه الحد عنه فغلط منه لانه قاذف
لم يبطل عنه الحد للعان فالحد لازم فيه ومما انفردت به الامامية القول
بان من لاعن زوجته وجحد ولدها ثم رجع بعد ذلك فاقر بالولد فانه يضرب حد
المفتري ويورث الولد منه ولا يورث هو من ذلك الولد ويورث من هذا المولود
اخوته من قبل امه ولا يورث منه اخوته من جهة ابيه ولست اعرف موافقا للامامية
من مخالفيها في هذه المسئلة والدليل على صحة هذا المذهب الاجماع المتردد و
ايضا فان الاحتياط فيه لان اقراره بالولد بعد نفيه باللعان القصد به الطمع
في الميراث واذا حرم الميراث كان عدل ذلك صار فاعن هذا المقصد ومقتضيا له
الاقرار بعد الجحود مع حرمان الميراث وانما هو لتحري الحق والقصد دون غيره

كتاب العدد واكثر الحمل

ومما ظن انفراد الامامية به القول بان الايسة
من النساء من المحيض اذا كانت في سن من لا تحيض لا عدة عليها متى طلقت وكذلك
من لا تبلغ المحيض اذا لم يكن مثلها من يحيض لا عدة عليها وباقي الفقهاء يخالفون
في ذلك ويوجبون العدة على الايسة من المحيض وعلى التي لم تبلغه على كل حال وعدة
هؤلاء عندهم الاشهر وهذا المذهب ليس بمذهب جميع الامامية وان كان فيهم من
يذهب اليه ويعول على اخبار احاد في ذلك لا حجة فيها وليس بمذهب لجميع الامامية
فيلحق بما اجمعوا عليه والذي اذهب انا اليه ان على الايسة من المحيض والتي لم
تبلغه العدة على كل حال من غير مراعاة للشرط الذي حكيناه عن اصحابنا والذي يدل على
صحة هذا المذهب قوله تع واللائي يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن
ثلثة اشهر واللائي لم يحضن وهذا صريح في ان الايسات من المحيض واللائي لم يبلغن

فالجواب عن ذلك انه لاخلاف بين العلماء في ان اية وضع الحمل عام في المطلقة
وغيرها وانها ناسخة لما يتقدمها ومما يكشف عن ذلك ان قوله تعم والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن
انما هو في غير الحوامل فان من استبان حملها لا يقال فيها لا يحل لها ان تكتم ما خلق
الله تعم في رحمها واذا كانت هذه خاصة في غير الحوامل لم تعارض باية الوضع
وهي عامة في كل حامل من مطلقة وغيرها

ومما انفردت به الامامية

ان عدة الحامل المتوفى عنها زوجها ابعد الاجلين وتصوير هذه المسئلة ان
المراة اذا كانت حاملا فتوفي زوجها ووضعت حملها قبل ان تنقضي اربعة
اشهر وعشرة ايام لم تنقض بذلك عدتها حتى تمضي اربعة اشهر وعشرة ايام فان مضت
عنها اربعة اشهر وعشرة ايام ولم تضع حملها لم يحكم لها بانقضاء العدة حتى تضع
الحمل فكان العدة تنقضي بابعد هذين الاجلين من اما مضي الاشهر او وضع الحمل
وهذه المسئلة يخالف فيها الامامية جميع الفقهاء في زماننا هذا لان الفقهاء
يحكون في كتبهم ومسايل خلافهم خلافا قديما فيها وان امير المؤمنين عليه السلام
وعبدالله بن عباس كانا يذهبان الى مثل ما تفتي به الامامية الان فيها والحجة
للامامية الاجماع المتردد في هذا الكتاب وايضا فان العدة عبادة يستحق فيها الثواب
واذا بعد مداها زادت مشقتها وكثر الثواب عليها في العدة واذا مضت عليها
اربعة اشهر وعشرة كانت المشقة اكثر في الثواب اوفر فقولنا اولى من قولهم فان
احتجوا بظاهر قوله تعم واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وانه عام في المتوفى
عنها زوجها وغيرها عارضناهم بقوله تعم والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا
يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا وانه عام في الحامل وغيرها ثم لو كانت
الايتان التي ذكرتها عامة الظاهر جاز ان نخصصها بدليل وهو اجماع الفرقة المحقة
الذي بينا ان الحجة منه

ومما انفردت به الامامية

القول بان اقل ما يجوز
ان تنقضي به عدة المطلقة التي تعتد بالاقراء ما زاد على ستة وعشرين يوما بساعة

اودونها

اودونها مثال لذلك ان يكون طلقها زوجها وهي طاهر فحاضت بعد طلاقه لها
فتلك الساعة اذا كانت في الطهر فهي محسوبة لها قرءا واحدا ثم حاضت ثلثة
ايام وهو اقل الحيض وطهرت عشرة ايام وهو اقل الطهر ثم حاضت بعد ذلك
ثلثة ايام وطهرت بعدها عشرة ايام ثم حاضت فعند اول قطرة تراها من الدم
قد بانت وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك واما الشافعي وان كان قوله في القرء
انه الطهر مثل قولنا واحتسبت ايضا المراة بالطهر الذي يقع فيه الطلاق حسب
ما نذهب اليه فانه يذهب الى ان اقل الطهر خمسة عشر يوما فاقل ما ينقضي به
العدة على مذهبه اثنان وثلثون يوما ولحظتان مثال ذلك ان يطلقها في
اخر جزء من اجزاء طهرها ثم تحيض فيحصل لها قرء بذلك ثم تحيض يوما وليلة
وهو اقل الحيض عنده ثم تطهر خمسة عشر يوما ثم يبتدئ بها الحيض لحظة واحدة
فتنقضي عدتها باثنين وثلثين يوما وليلة ولحظتين فاما ابو يوسف ومحمد
فانهما ذهبا الى ان اقل ما يمكن ان ينقضي به العدة تسعة وثلثون يوما ولحظة
واحدة لانه يطلقها في اخر جزء من الطهر فتحيض عقيبه بثلثة ايام وهو اقل
الحيض عندهما ثم تطهر خمسة عشر يوما وهو اقل الطهر عندهما ثم تحيض ثلثة
ايام ثم تطهر خمسة عشر يوما ثم تحيض ثلثة ايام ثم تطهر لحظة واحدة وابو حنيفة
يذهب الى ان اقل ما ينقضي به العدة ستون يوما ولحظة واحدة لانه يعتبر اكثر
الحيض واقل الطهر واكثر الحيض عنده عشرة ايام فكانه يطلقها في اخر اجزاء
الطهر ثم تحيض عشرة ايام وتطهر خمسة عشر يوما ثم تحيض عشرة ايام ثم تطهر لحظة
واحدة والحجة لما ذهبنا اليه بعد اجماع الفرقة المحقة عليه ان الله تعم امر المطلقة
بالتربص ثلثة اقراء والصحيح عندنا ان القراء المراد في الاية هو الطهر دون الحيض
وصح ايضا ان اقل الحيض ثلثة ايام واقل الطهر عشرة ايام وقد دللنا في باب
الحيض في هذا الكتاب على ان اقل الطهر هو عشرة ايام ودللنا فيما كنا امليناه
من مسايل الخلاف المفردة على ان اقل الحيض ثلثة ايام ولم يبق الا ان يدل

على ان لفظة القرء في وضع اللغة مشتركة بين الحيض والطهر وقد نص القوم على
ذلك في كتبهم ومما يوضح صحة الاشتراك انها مستعملة في الامرين بغير شك ولا
دفاع وظاهر الاستعمال للفظة بين شيئين يدل على انها حقيقة في الامرين
الى ان يقوم دليل يقهر على انها مجاز في احدهما واذا ثبت انها حقيقة في الامرين
فلو خلينا والظاهر لكان يجب انقضاء عدة المطلقة بان يمضي عليها ثلثة اقرء
من الحيض والطهر معا لوقوع الاسم على الامرين غير ان الامة اجمعت على انها لا
تنقضي الا بمرور ثلثة اقراء من احد الجنسين اما من الطهر واما من الحيض
واذا ثبت ذلك وكانت الاطهار التي نعتبرها تستبق ما يعتبره ابو حنيفة
واصحابه لانه اذا طلقها وهي طاهر انقضت عدتها عندنا وعند الشافعي
بدخولها في الحيضة الثالثة وعندهم تنقضي بانقضاء الحيضة الثالثة واذا
سبق ما نعتبره لما يعتبرونه والاسم يتناوله وجب انقضاء العدة به واما
الشافعي وان وافقنا في هذه الجملة فقولنا انما كان اولى من قوله لانه يذهب
الى ان اقل الطهر بين الحيضتين خمسة عشر يوما وذلك عندنا باطل فلهذا
الوجه اختلف قولنا فيما تنقضي به العدة فان قيل قد ذهب بعض اهل اللغة
الى ان القرء مشتق من الجمع من قولهم قريت الحوض اذا جمعته وقرأته ايضا
بالهمزة وذهب اخرون الى ان المراد به الوقت واستشهدوا بقول اهل اللغة
اقرأ الامر اذا حان وقته فان كان الاصل الجمع فالحيض احق به لان معنى الاجتماع
لا يوجد الا في الحيض دون الطهر وان كان الاصل الوقت فالحيض ايضا احق به
لان الوقت انما يكون وقتا لما يتجدد ويحدث والحيض هو الذي يتجدد والطهر
ليس بمتجدد بل هو الاصل ومعناه عدم الحيض فالجواب ان اهل اللغة قد نصوا
على ان القرء من الاسماء المشتركة بين الطهر والحيض وانها من الالفاظ الواقعة
على الضدين ومن لا يعرف ذلك لا يكلم فيما طريقه اللغة وهذا القدر كاف في بطلان
السؤال ومما قيل ان معنى الاجتماع حاصل في حال الطهر لان الدم يجتمع في حال

الطهر

الطهر بين سلة الرحم في زمان الحيض فاما الوقت فقد يكون الطهر والحيض معا
فليس احدهما بالوقت اخص من الاخر وقولهم ان الحيض حادث والطهر ليس
بحادث فانما هو ارتفاع الحيض والحيض اشبه بالوقت من الطهر فليس بشيء
لان الوقت يليق بكل متجدد من حدوث امر وارتفاع امر الا ترى ان الحمى توقت
بوقت وهي حادثة وارتفاعها ونزولها يوقتان بوقت من حيث كانا متجددين
فان قيل ظاهر القران يقتضي وجوب استيفاء المعتدة لثلثة اقراء كوامل وعلى
قولكم الذي شرحتموه لا يستوفي ثلثة اقراء وانما يمضي عليها قرءان وبعض الثالث
ومن ذهب الى ان الاقراء الحيض يذهب الى انها تعتد بالطهر الذي يقع فيه الطلاق
ولا احد من الامة يجمع بين القول بان القرء هو الطهر وانه لا بد من ثلثة اقراء كوامل
فلو سلمنا ان ظاهر الاية يقتضي كمال الاقراء الثلثة لجاز الرجوع عن الظاهر بهذه
الادلة ومما يجاب به ايضا ان القرء في اللغة اقبال لما اعتيد اقباله وادبار ما
اعتيد ادباره لانهم يقولون اقرأ النجم اذا طلع واقرأ اذا غاب والاقراء المذكورة
في الاية هو اسم لادبار الاطهار فعلى ما ذكرناه يحصل للمعتدة ادبار ثلثة اطهار
فيستوفي على ذلك اقراء ثلثة ومما قيل ايضا ان القرء اذا كان من اسماء الزمان
عبر باسم الثلثة منه عن الاثنين وبعض الثالث كما قال تعالى الحج اشهر معلومات
واشهر الحج شهران وبعض الثالث وايضا فان من كتب كتابا جاز ان يقول لثلث
خلون وان كان قد مضى يومان وبعض الثالث ويمكن ان يقال في ذلك انه مجاز و
حمل الاية على الحقيقة اولى فالجواب الاول الذي اعتمدناه اولى فان استدلوا
على ان القرء هو الحيض بان الصغيرة والايسة من الحيض ليستا من ذوات
الاقراء بلا خلاف وان كان الطهر موجودا فيهما ويقال للتي تحيض انها من
ذوات الاقراء فدل ذلك على ان القرء هو الحيض فالجواب عنه ان القرء اسم
الطهر الذي يتعقبه الحيض وليس باسم لما لا يتعقبه حيض والصغيرة والايسة
ليس لهما قرء لانه لا طهر لهما يتعقبه حيض فان استدلوا بما يروى عن النبي صلى الله عليه واله

يستوفي بثلاث حيض كوامل فالجواب
ان كل من ذهب الى ان القرء الطهر
يذهب الى انها

بسم الله الرحمن الرحيم

الايمان والنذور والكفارات

ومما انفردت به الامامية ان من حلف بالله تعالى ان يفعل قبيحا او يترك واجبا لم ينعقد يمينه ولم يلزمه كفارة اذا فعل ما حلف انه لا يفعله او لا يفعل ما حلف انه يفعله ومن عدا الامامية يوجبون على من ذكرنا الحنث والكفارة دليلنا الاجماع المتردد وايضا فان انعقاد اليمين حكم شرعي بغير شبهة وقد علمنا بالاجماع انعقاد اليمين اذا كانت على طاعة او مباح واذا تعلقت بمعصية فلا اجماع ولا دليل يوجب العلم على انعقادها فوجب نفي انعقادها لانتفاء دليل شرعي عليه وايضا فان معنى انعقاد اليمين ان يجب على الحالف فعل ما حلف انه يفعله او يجب عليه ان لا يفعل ما حلف انه لا يفعله ولا خلاف ان هذا الحكم مفقود في اليمين على المعصية لان الواجب عليه ان لا يفعلها فكيف تنعقد يمين يجب عليه الا يفي بها وان يعدل عن موجبها فان قيل ليس معنى انعقاد اليمين ما ادعيتم بل معناه وجوب الكفارة متى خالف او حنث قلنا هذا غير صحيح لان وجوب الكفارة وحكم الحنث انما يتبعان انعقاد اليمين لانه انما يلزمه الكفارة لاجل خلافه يمين انعقدت فكيف يفسر الانعقاد بلزوم الكفارة وهو مبني عليه وتابع له والذي يكشف عن صحة ما ذكرناه ان الله تعالى امرنا بان نحفظ ايماننا ونقيم عليها بقوله تعالى واحفظوا ايمانكم وقوله تعالى اوفوا بالعقود فاليمين المنعقدة هي التي يجب حفظها والوفاء بها ولا خلاف ان اليمين على المعصية بخلاف ذلك فيجب ان يكون غير منعقدة فاذا لم تنعقد فلا كفارة فيها وايضا فان من حلف ان يفعل معصية ثم لم يفعلها هو بان لا يفعلها هو مطيع لله عز وجل فاعل

لما اوجبه

لما اوجبه الله عليه فكيف يجب عليه كفارة فيما اطاع الله تعالى فيه وادى الواجب به وانما تجب الكفارة على من اثم بمخالفة يمينه وحنث ليحط عنه الكفارة الاثم والوزر فان قيل فقد روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال من حلف على شيء فراى ما هو خير منه فليات الذي هو خير وليكفر عن يمينه قلنا هذا خبر واحد لا يوجب علما ولا يقتضي قطعا وانما تثبت الاحكام بما يقتضي العلم ولهم من اخبارنا التي نرويها عن ائمتنا عليهم السلام ما لا يحصى من المعارضة مما تضمن التصريح بسقوط الكفارة ويعارض هذا الخبر بما روي عن النبي صلى الله عليه وآله في حديث مشهور انه قال فليات الذي هو خير وكفارتها تركها يعني عليه السلام ترك المعصية لان الكفارة لما كانت لازالة الاثم وترك المعصية اذا كان واجبا فلا اثم فيه فقد قام مقام الكفارة ونحن نستعمل الخبرين المرويين عنه عليه السلام فنحمل قوله وليكفر على الاستحباب والندب والمخالف لنا لا يمكنه على مذهبه استعمال الخبر المتضمن سقوط الكفارة وان كفارتها تركها

ومما انفردت به الامامية ان القائل اذا قال ان فعلت كذا فامراتي طالق او هي علي كظهر امي او عبدي حر ومالي صدقة لم يكن ذلك يمينا يلزم فيها الحنث وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقالوا متى حنث لزمه الظهار والعتق وقال ابو حنيفه اذا حلف بصدقة جميع ماله ثم حنث فعليه ان يتصدق بجميعه وقال الشافعي يجب عليه اذا حنث كفارة يمين وقال مالك يخرج من ماله الثلث اذا حنث وقد روي عن ابن عباس رضي الله عنه وطاوس والشعبي انه لا شيء على من حلف بذلك ثم حنث اما الدلالة على ان الطلاق والظهار لا يقعان مشروطين فقد تقدم في هذا الكتاب واما العتق والصدقة ففي اصحابنا من يفتي انه ان خرج ذلك القول مخرج اليمين كان لغوا باطلا لا حكم له وان اخرجه مخرج النذر كان له حكم النذر ووجب عليه العتق والصدقة اذا كان ما علقه به من الشرط وهذا غير صحيح لان النذر عند جميع اصحابنا

من شرطه ان يقول الناذر لله تع على كذا ان كان كذا فاذا قال عبدي حر ان كان
كذي او مالي صدقة وقصد النذر دون اليمين فلا يكون ناذرا الا ان يقول
لله على صدقة مالي وعتق عبدي فان لم يقل ذلك لم يكن ناذرا انما يكون حالفا
والدليل على ان ذلك ليس بيمين ولا يلزم فيه حنث اجماع الطائفة واجماعهم
حجة فلا خلاف في ان الحالف بغير الله عاص مخالف لما شرع من كيفية اليمين
فاذا كان انعقاد اليمين حكما شرعيا لم يقع بالمعصية المخالفة للمشروع وايضا
فان الاصل براءة الذمة من الحقوق ومن اثبت خلاف ذلك كان عليه الدليل فان
احتج ابو حنيفة بقوله تع ومنهم من عاهد الله لئن اتانا من فضله لنصدقن
الاية وانه ذمهم على مخالفتهم نفس ما عاهدوا عليه فالجواب ان الاثم ان خالف
عهد ومن ادعى له حكم العهد فعليه اقامة الدلالة وبعد فان اكثر اصحابنا
يقولون قوله على عهد الله ليس بيمين ومما انفردت به الامامية
ان القائل اذا قال على عهد الله ان لا افعل محرما ففعله او ان افعل طاعة
فلم يفعلها او نذر شيئا مباحا ليس بمعصية ثم خالف انه يجب عليه عتق
رقبة او اطعام ستين مسكينا او صيام شهرين متتابعين وهو
مخير بين الثلث وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك فعند ابي حنيفة
ومالك ان هذا القول يمين يجب فيه ما يجب في حنث اليمين وقال
الشافعي ان نوى بذلك اليمين كان يمينا ومن لم ينو لم يكن يمينا دليلنا
اجماع الطائفة وان شئت ان تقول قد ثبت ان من حلف على ان يفعل
فعلا هو معصية انه يجب عليه الا يفعله ولا كفارة عليه وكل من قال بسقوط
الكفارة عمن ذكرناه قال فيمن عاهد الله تع متى نكث ان الكفارة التي
ذكرناها تلزمه ولا احد من الامة يفرق بين المسئلتين فمن فرق
بينهما خالف الاجماع ومما يظن ان الامامية انفردت به وللشافعي
فيه قولان احدهما موافق الامامية ان من حلف بالله تع ان لا يدخل دارا

ولا يفعل

مسئلة

ولا يفعل شيئا ففعله مكرها او ناسيا فلا كفارة عليه والزمه باقي الفقهاء
الكفارة الا على احد قولي الشافعي الذي ذكرناه دليلنا على صحة ما ذهبنا
اليه الاجماع المتكرر وايضا قوله تع وليس عليكم جناح فيما اخطأتم به فاذا
قيل الجناح هو الاثم قلنا قد يعبر به في القران والشريعة عن الاثم وعن
كل ثقل فيجب حمله على الامرين ما لم تقم دلالة وايضا فان النسيان والاكراه
يرفعان التكليف العقلي فكيف لا يرفعان التكليف السمعي وايضا فان
الكفارة وضعت في الشريعة لازالة الاثم المستحق وقد سقط الاثم عن
الناسي بلا خلاف فلا كفارة عليه وايضا فان الفعل المحلوف عليه يتعذر
بالاكراه والنسيان كما يتعذر بفقد القدرة فكما يرتفع التكليف مع
فقد القدرة فكذلك يرتفع مع الاكراه وفقد العلم وكما ان من حلف على
ان يفعل شيئا وقد فقد قدرته عليه لا يلزمه كفارة كل من حلف ان
يفعله فاكره على الا يفعله او سلب علمه فيجب ايضا ان لا يلزمه الكفارة
لارتفاع التمكن على الوجهين معا ويمكن ان يعارض المخالفون في هذه
المسئلة بما يروونه وهو ظاهر في كتبهم ورواياتهم عن ابن عباس
عن النبي صلعم واله انه قال ان الله تع تجاوز لامتي عن الخطأ والنسيان
وما استكرهوا عليه وليس لهم ان يحملوا الخبر على اثم الخطأ والنسيان
دون حكمهما لان الواجب حمله عليهما معا الا ان يقوم دلالة الا ترى ان
رفع الخطأ والنسيان نفسهما لا يمكن ان يراد بالخبر وانما المراد ما رجع
الى الخطأ والنسيان من حكم واثم وليس حمله على احدهما باولى من الاخر
فيجب حمله عليهما ومما يجوز ان يظن به للامامية الانفراد
ان من حلف الا يكلم زيدا حينا وقع على ستة اشهر ووافق الامامية
ابو حنيفة في ذلك والشافعي يذهب الى ان الحين يقع على الابد وقال
مالك الحين سنة واحدة والذي يجب تحقيقه ان هذا القائل ان كان

ان تقول من منع انعقاد النذر على معصية او بمعصية على كل حال اوجب
هذه الكفارة فيمن فوت نفسه نذره ولا يلزم على ذلك ان الشافعي
يوافق في بطلان النذر المتعلق بالمعصية لانه لا يمنع منه على كل حال و
بشرطه بالاجتهاد وهو يجوز لمن اداه اجتهاده الى خلافه فاستفق
لمن هذه حاله خلاف مذهبه ونحن لا نجوز خلاف مذهبنا على كل حال
وقد شرطنا ان من منع ذلك على كل حال قد اوجب هذه الكفارة وهذا ما
لا يوجد مع الشافعي ومما يظن ان الامامية تنفرد به القول بان
من نذر سعيا الى مشهد من مشاهد النبي ص او امير المؤمنين ع او احد
الائمة عليهم السلم او صياما او صلوة فيه او ذبيحة لزمه الوفاء به وباقي
الفقهاء يخالفون في ذلك الا انه قد روى عن الليث بن سعد انه قال
من حلف الرجل ان يمشي الى بيت الله عز وجل ونوى بذلك مسجدا من
المساجد ان ذلك يلزمه دليلنا الاجماع الذي تكرر وايضا قوله تع
يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود وهذا عقد فيه طاعة الله عز وجل
وقربة وليس لهم ان يقولوا قد اوجب على نفسه جنسا لا يجب مثله
في العبادات لان السعي قد يجب الى البيت الحرام في مواضع الصلوة
والصيام والذبح لا شبهة فيه ويعارضون بما يروونه عنه ع من قوله
من نذر ان يطيع الله فليطعه ومما كان الامامية تنفرد به
النذر لا ينعقد حتى يكون معقودا بشرط متعلق به كان يقول لله علي ان
قدم فلان او كان كذا ان اصوم او اتصدق ولو قال لله علي ان اصوم او
اتصدق من غير شرط يتعلق به لم ينعقد نذره وخالف باقي الفقهاء
في ذلك الا ان ابا بكر الصوفي وابا اسحق المروزي ذهبا الى مثل ما تقوله
الامامية دليلنا على صحة ذلك الاجماع الذي تردد وايضا فان معنى النذر
في اللغة ان يكون متعلقا بشرط ومتى لم يكن متعلقا به لم يستحق هذا الاسم

واذا

واذا لم يكن نذرا اذا لم يشرط لم يلزمه الوفاء لان الوفاء انما يلزم متى ثبت
الاسم والمعنى فاما استدلالهم بقوله تع اوفوا بالعقود وبقوله تع واوفوا
بعهد الله اذا عاهدتم وبما روي عنه عليه السلم من قوله من نذر ان يطيع
الله فليطعه فليس بصحيح اما الاية فانا لا نسلم انه مع التعري من الشرط يكون
عقدا وكذا لا نسلم انه مع التعري من الشرط يكون عهدا والاية انما تناولت
ما يستحق اسم العقد والعهد فعليهم ان يدلوا على ذلك واما الخبر عن النبي
فالنبي عليه السلم امرنا بالوفاء بما هو نذر على الحقيقة ونحن نخالف في انه
يستحق هذه التسمية مع فقد الشرط فليدلوا عليه واما استدلالهم بقول
جميل فليت رجالا منك قد نذروا دمي وهموا بقتلي يا بثين لقوني
وبقول عنترة الشاتمي عرضي ولم اشتمهما والناذرين اذا لم القهما دمي
فان الشاعرين اطلقا اسم النذر مع عدم الشرط فمن ركيك الاستدلال
لان جميلا انما حكى لفظ نذرهم وانما خبر عن اعدائه بانهم نذروا دمه فمن اين لهم
ان نذرهم الذي خبر عنه لم يكن مشروطا وكذلك القول في بيت عنترة على
انه قوله اذا لم القهما او اذا لقيتهما دمي على اختلاف الرواية هو الشرط لانهم
قالوا اذا لقيناه قتلناه فنذروا قتله والشرط فيه اللقاء له
قد مضى في صدر الكتاب الكلام في المسايل التي تنفرد بها الامامية في كفارة
واطئ امراته في الحيض وفي باب الصوم ايضا فيمن تعمد ان يبقى جنبا من
ليل شهر رمضان الى نهاره وفي نظاير هذه المسئلة من باب الصوم
يوجب فيها من الكفارة ما لا يوجبه اكثر الفقهاء وقد بينا في باب مسايل
الصوم وفي كفارات الجنايات في الحرم ولا فايدة في اعادة ما مضى وانما
نذكر ما لم يتقدم ذكره ومما انفردت به الامامية القول بان من
وطي امته وهي حايض ان عليه ان يتصدق بثلثة امداد من طعام على ثلثة
مساكين وخالف باقي الفقهاء في ذلك دليلنا بعد الاجماع المتردد انا

قد علمنا ان الصدقة بر وقربة وطاعة لله تعالى فهي داخلة تحت قوله تعالى وافعلوا
الخير وامره بالطاعة فيما لا يحصى من الكتاب وظاهر الامر يقتضي الايجاب في
الشريعة فينبغي ان تكون هذه الصدقة واجبة بظاهر القران وانما نخرج
بعض ما يتناوله هذه الظواهر عن الوجوب ويثبت له حكم الندب بدليل قاد
الى ذلك ولا دليل ههنا يوجب العدول عن الظواهر   ومما انفردت
به الامامية القول بان من نام عن صلوة العشاء الاخرة حتى يمضي النصف الاول
من الليل وجب عليه ان يقضيها اذا استيقظ وان يصبح صائما عن تفريطه
وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك دليلنا على صحة قولنا بعد الاجماع الذي يتردد
الطريقة التي ذكرناها قبل هذه المسئلة بلا فصل من قوله تعالى افعلوا الخير
وامره عز وجل بالطاعة على الترتيب الذي ذكرناه   ومما انفردت
به الامامية ان على المراة اذا جزت شعرها كفارة قتل الخطا عتق رقبة او
اطعام ستين مسكينا او صيام شهرين متتابعين فان خدشت وجهها
حتى تدميه كان عليها كفارة يمين وخالف باقي الفقهاء في ذلك دليلنا ما تقدم
ذكره فلا معنى لاعادته   ومما انفردت به الامامية ان من شق ثوبه
في موت ولد له او زوجة كان عليه كفارة يمين وخالف باقي الفقهاء في ذلك
دليلنا على صحة ما ذكرناه ما تقدم بلا فصل   ومما انفردت به ان من
تزوج امراة ولها زوج وهو لا يعلم بذلك ان عليه ان يفارقها ويتصدق
بخمسة دراهم وخالف باقي الفقهاء في ذلك والدليل على ذلك ما تقدم ذكره
ومما انفردت به القول بان ولد الزنا لا يعتق في شيء من الكفارات
وقد روي وفاقها عن عبد الله بن عمر وعطا والشعبي وطاوس وباقي
الفقهاء يخالفون في ذلك دليلنا بعد اجماع الطائفة قوله تعالى ولا تيمموا
الخبيث منه تنفقون وولد الزنا يطلق عليه هذا الاسم وقد رووا عن
رسول الله انه قال لا خير في ولد الزنا ولا في لحمه ولا في دمه ولا في جلده

ولا في عظمه ولا في شعره ولا في بشره ولا شيء منه واجزاؤه في الكفارات واسقاط
الحكم به على الجاني ضرب كثير من الخير وقد نفاه الرسول واله فان تعلقوا بظاهر
قوله تعالى فتحرير رقبة قلنا نخص ذلك بدليل كما خصصنا كلنا امثاله بدليل
ومما يظن انفراد الامامية به القول بان من افطر لمرض في صوم التتابع بنى على
ما تقدم ولم يلزمه الاستيناف وقد وافق الامامية على هذا احد قولي الشافعي
فله في هذه المسئلة قولان احدهما ان يستانف مثل قول باقي الفقهاء والاخر
انه لا يستانف دليلنا الاجماع المتردد وايضا فان المرض عذر ظاهر بسقوط
الفروض وقد علمنا انه لو افطر لغير عذر للزمه الاستيناف فلم يجز له البناء ولا
يجوز ان يكون مثل ذلك حكمه مع العذر لان المعذور لا بد ان يخالف حكمه من لا
عذر له والقوم يفرقون بين المرض والحيض في هذا الحكم ولا فرق بينهما عند التامل
لان لكل واحد منهما عذرا لا يقدر على دفعه والانفكاك منه   ومما
انفردت به الامامية القول بان من صام من الشهر الثاني يوما او اكثر من
صيام الشهرين المتتابعين وافطر من غير عذر كان مسيئا وجاز له ان يبني
على ما تقدم من غير استيناف وخالف باقي الفقهاء في ذلك دليلنا بعد
الاجماع المتكرر قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله تعالى يريد الله
ان يخفف عنكم وقد علمنا ان في الزام من ذكرناه الاستيناف مشقة شديدة
وحرج عظيم   ومما انفردت به
الامامية ان العتق لا يقع الا بقصد اليه يلفظ به ولا يقع مع الغضب الشديد
الذي لا يملك معه الاختيار ولا مع الاكراه ولا في السكر ولا على جهة اليمين
وخالف باقي الفقهاء في ذلك دليلنا بعد الاجماع من الطائفة كل شيء دللنا
به على ان الطلاق لا يقع على هذه الوجوه التي ذكرناها وقد تقدم وان شئت
ان تقول كل من قال من الامة بان الطلاق لا يقع على هذه الوجوه قال بمثله في
العتق والتفرقة بين المسئلتين خلاف الاجماع فان قيل فانتم تجيزون

في ملكه وتعديه الى ملك غيره لا يجوز لان من لا يملك شيئا لا يجوز تصرفه فيه و
تبعيض العتق الذي هو يبنى هذه المسئلة عليه لا بد منه فاما الشافعي
فقد صرح به فيما حكاه عنه وكل ابي حنيفة ايضا في اثبات الخيارات للشريك
لانا اذا قلنا لابي حنيفة ارايت اذا كان المعتق معسرا وعجز العبد عن
السعاية والتكسب فكيف يكون الحال فلا بد له عند ذلك من القول بما
قلناه واما الشافعي فيلزمه ان يقال له انما يجوز ان يكون بعضه رقيقا
وبعضه حرا اذا فقدت الحيلة في حريته اما بتضمين المعتق ان كان موسرا
او سعاية العبد ان كان المعتق معسرا لا سيما فانهم كلهم يروون
عن النبي ص واله انه قال من اعتق شقصا من مملوك فعليه خلاصه كله
من ماله فان لم يكن له مال استسعي العبد غير مشقوق عليه ويروون
ايضا عن النبي ص واله انه قال من اعتق شركا له في عبد فهو حر كله وظاهر هذا
الخبر يقتضي ما حكيناه عن ابي يوسف ومحمد فذلك باطل عندنا وعند الشافعي
فثبت انه عليه السلام اراد التوصل الى الحرية بكل سبب فان استدل
الشافعي بما يروى عن النبي ص من قوله من اعتق شقصا له في عبد وكان
له مال يبلغ ثمن العبد قوم عليه قيمة عدل واعطى شركاؤه حصتهم وعتق
عليه العبد والا فقد عتق عليه ورق عليه ما رق فالجواب ان هذا الخبر
واحد وان كنا لا نعرفه ولا ندري عدالة رواته وقد بينا في غير موضع
ان اخبار الاحاد العدول لا تقبل في احكام الشريعة وانما يصلح ان يحتج
بهذا الخبر الشافعي على ابي حنيفة لانهما مشتركان في قبول اخبار الاحاد
وابو حنيفة يجيب عن هذا الخبر بان يقول العبد رقيق الى ان يؤدي
بالسعاية ما عليه كانه قال الى ان يعتقه صاحبه ولنا على ما نذهب
اليه ان نتاول ذلك على من عجز عن السعاية من العبيد فانه يبقى بعضه
رقيقا لا محالة وهذا التاويل اولى من تاويل ابي حنيفة لانه لو اطلق

عليه

عليه قبل ان يسعى اسم الرق لجاز بيعه وهبته وعندنا لا يجوز ذلك
ومما انفردت به الامامية ان التدبير لا يقع الا مع قصد اليه واختيار له ولا
يقع على غضب ولا اكراه ولا سكر ولا على جهة اليمين وتكون القربة الى
الله تعالى هي المقصودة به دون سائر الاغراض وخالف باقي الفقهاء في هذه
المسائل والدلالة على صحة مذهبنا فيها كلها ما قدمناه في باب العتاق
وشروطه وانه لا يقع على هذه الوجوه التي قلنا انه لا يقع عليها والطريقة في
الامرين واحدة
ومما انفردت به الامامية انهم قسموا بيع المدبر
فقالوا ان كان ذلك التدبير تطوعا وتبرعا جاز له بيعه على كل حال في دين
وغير دين كما يجوز له الرجوع في وصيته وان كان تدبيرا عن وجوب لم يجز له
بيعه ومعنى ذلك ان يكون قد نذر مثلا ان برئ مريضه او قدم غائبه
ان يدبر عبده ففعل ذلك واجبا لا تبرعا وما وجدنا احدا من الفقهاء
فصل هذا التفصيل واطلقوا جواز البيع على كل حال او المنع منه على كل
حال وقال ابو حنيفة واصحابه لا يجوز بيعه وهو قول ابن ابي ليلى وسائر
اهل الكوفة والحسن بن حي وقال مالك لا يجوز بيع المدبر فان باعه
واعتقه المشتري فالعتق جائز وينتقض التدبير والولاء للمعتق وكذا
ان وطئها فحملت منه صارت ام ولد فبطل التدبير وقال الاوزاعي لا
يباع المدبر الا من نفسه او رجل يعجل عتقه وولاه لمن اشتراه ما دام
الاول حيا فاذا مات الاول رجع الولاء الى ورثته وقال الليث اكره بيع
المدبر فان باعه فاعتقه المشتري جاز بيعه وولاه لمن اعتقه وقال
عثمان البتي والشافعي يجوز بيع المدبر من حاجة فما في الجماعة من قسم
تقسيم الامامية فصارت المسئلة موضع انفراد دليلنا على ما ذهبنا
اليه بعد الاجماع الذي يتردد ان التدبير اذا كان على سبيل النذر فهو
واجب عليه لازم له فلا يجوز الرجوع فيه ولا الفسخ له وليس كذا التبرع

لانه لا سبب له يقتضيه وما انفردت به الامامية ان تدبير
الكافر لا يجوز وقد مضى الكلام في نظير هذه المسئلة لما دللنا على ان عتق
الكافر لا يجوز فان التدبير ضرب من العتق وما انفردت به
الامامية ان من دبر نصيبه من عبد ثم مات انعتق نصيبه والقول في نصيب
شريكه كالقول فيمن اعتق عتقا منجزا حقه من عبد وتلك القسمة التي
ذكرناها في عتق الشقص هي تامة ههنا والدلالة على المسئلتين واحدة
وما انفردت به الامامية انهم قسموا التدبير فقالوا ان كان
عن وجوب فهو من راس المال وان كان عن تطوع فهو من الثلث وباقي
الفقهاء يخالفون في ذلك وما وجدنا لهم هذه القسمة لان ابا حنيفة
واصحابه والثوري ومالك والاوزاعي والحسن بن حي والشافعي قالوا
بالاطلاق ان المدبر يكون من الثلث وقال زفر والليث بن سعد المدبر
من جميع المال وهو قول مسروق وابراهيم النخعي وروي عن الشعبي
ان شريحا كان يقول المدبر من الثلث فبان بحكاية هذه الاقوال انفراد
قول الامامية اذا قسموا والدلالة على صحة قولهم بعد اجماع الطائفة
انه اذا كان واجبا جرى مجرى الديون في خروجه من اصل المال واذا كان تبرعا
وتطوعا فهو كالوصية فيما يتبرع به الموصي فالقسمة واجبة فان استدلوا
بالخبر الذي يرويه نافع عن ابن عمر انه قال قال رسول الله صلعم وآله المدبر
من الثلث فالجواب ان هذا خبر لا نعرفه وانتم تتفردون به وتعارضه
اخبار لنا كثيرة موجودة ولو قلنا به على ما فيه لحملناه على تدبير التطوع
والتبرع دون الوجوب
وما انفردت به الامامية ان التدبير
ان علق بعضو من الاعضاء لم يكن تدبيرا ولا كان له حكم وباقي الفقهاء
يخالفون في ذلك والشافعي اذا ذهب الى ان العتق اذا تعلق باي عضو
كان من الاعضاء وقع يجب ان يذهب في التدبير الى مثله وابو حنيفة

اذا ذهب الى ان العتق يقع متى تعلق بعضو يعبر به عن الجملة مثل الراس
والفرج يجب ان يقول في التدبير مثل ذلك وكل دليل دللنا به في
مسايل العتق من ان العتق لا يقع متى علق بعضو من الاعضاء هو بعينه
دليل في التدبير في هذه المسئلة
وما انفردت به الامامية انه لا
يجوز ان يكاتب العبد الكافر واجاز باقي الفقهاء ذلك وقد دللنا على نظير هذه
المسئلة في مسايل العتق والتدبير وما دللنا هناك هو دليل في هذا الموضع
ويمكن ان يستدل على ذلك ايضا بقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فلا يخلو
المراد بالخير ان يكون المال او الصناعة وحسن التكسب على ما قاله الفقهاء
او يراد به الخير الذي هو الدين والايمان ولا يجوز ان يراد بذلك المال ولا المكسب
لانه لا يسمى الكافر والمرتد اذا كانا موسرين او مكتسبين خيرين ولا ان فيهما
خيرا ويسمى بالايمان والدين خيرا وان لم يكن موسرا ولا مكتسبا فالحمل على
ما ذكرناه اولى ولو تساوت المعاني في الاحتمال لوجب الحمل على الجميع
وما انفردت به الامامية ان المكاتب اذا شرط على مكاتبه انك متى بقي عليك من
مال مكاتبتك شيء رجعت رقا كان هذا الشرط صحيحا ماضيا وان اشترط عليه
انه متى ادى بعضا وبقي بعض عتق منه بقدر ما ادى وبقي رقيقا بقدر ما بقي
عليه كان ذلك ايضا جايزا وان لم يشرط شيئا من ذلك واطلق الكتابة وادى
المكاتب البعض وبقي البعض كان رقيقا بقدر ما بقي عليه وحرا بقدر ما اداه و
خالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة واصحابه وابن ابي ليلى وابن شبرمة
والبتي ومالك والشافعي والاوزاعي والليث بن سعد المكاتب عبد ما بقي
عليه درهم لا يعتق الا اذا ادى جميع المكاتبة وروي عن الثوري انه قال
اذا ادى المكاتب النصف او الثلث من مكاتبته فاحب ان لا يرد الى الرق
وروي عن الشعبي انه قال كان عبد الله وشريح يقولان في المكاتب اذا ادى
الثلث فهو غريم وروي عن عبد الله ايضا انه اذا ادى المكاتب قيمة رقبته

الوارث بعتقها ولما ضمن العوض عنها ولما قال له قد عتقت بموت سيدها وليس
لكم بيعها ومما يحكى ذكره ايضا على سبيل المعارضة ما رواه عطا وابو الزبير و
ابن ابي نجيح كلهم عن جابر بن عبد الله قال بعنا امهات الاولاد على عهد رسول
الله وابي بكر فلما كان عمر نهانا وعن زيد العمي عن ابي الصديق الناجي عن ابي سعيد
الخدري قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صـ واله وعن ابراهيم
بن مهاجر قال سمعت ابن عقلة يقول كنا نبيع امهات الاولاد على عهد عمر الى ان
نهانا عنه وعن عبيدة السلماني عن امير المؤمنين علي بن ابي طالب عم قال كان
من راي عمر ورأي الا نبتاع امهات الاولاد وقد رايت ان يبعن وعن محمد بن
سيرين عن عمر بن مالك الهمداني عن عمر قال ان اسلمت وعفت عتقت وان
كفرت وفجرت رقت وفي هذا الخبر دليل على ان نهيه عن بيعها كان على سبيل الاستحباب
لانها لو عتقت بموت السيد لما منع فجورها من عتقها وروى الاجلح عن زيد بن
وهب قال اصاب ابن عم لنا جارية فولدت منه بنتا وماتت البنت فاتينا عمر
فقصصنا عليه القصة فقال هي جاريتك فان شئت فبعها وعن الحكم عن زيد بن
وهب عن عمر نحوه واما اعتراض من يعترض على ما ذكرناه في الرواية عن جابر وابي
سعيد الخدري من انا كنا نبيع امهات الاولاد والنبي صـ واله فينا حي لا يرى
بذلك باسا بان يقول ليس في ذلك دليل على ان النبي صـ واله كان عالما بذلك ولم ينكره
وقد يجوز ان يكون في حياته عليه السلم ما لا يعرفه فليس بشيء مرضي لان احتجاج
الرجلين بان بيع امهات الاولاد كان في حيوة النبي صـ واله خرج مخرج الاخبار
بانه كان عالما بذلك والا فلا فايدة في انه يجري في ايامه ما لا يعرفه ولو ساغ هذا
التاويل لقيل لهما ما هذا التخريج الذي خرجه الخصوم فلما لم يقل ذلك دل على انهما
انما خبرا بان ذلك جرى وهو عليه السلم يعرفه ويبلغه ولا ينكره وقد تعلق من
امتنع من بيع امهات الاولاد باشياء منها ان ولد هذه الامة حر لا محالة وهو
كالجزء منها فحريته متعدية اليها ومنها ان ولد هذه الامة حر لا محالة وهو كالجزء منها

ما رواه

ما رواه عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله صـ واله ايما رجل ولدت منه امته
فهي معتقة عن دبر منه وعن ابن عمر عن النبي صـ واله نحوه وعن سعيد بن المسيب
قال امر النبي صـ واله بعتق امهات الاولاد وان لا يبعن ولا يستسعين ومما
روي عنه عليه السلم في مارية حين ولدت منه قال اعتقها ولدها وادعوا
ايضا اجماع الصحابة على عتقها في ايام عمر بن الخطاب والاجماع حجة فيقال لهم
فيما تعلقوا به اولا لم زعمتم ان حرية الولد تتعدى الى الام ومن مذهبكم ان الام لا
تتبع الولد في الاحكام وانما يتبعها الولد اذا اعتقت الامة عتق ما في بطنها و
ليس اذا اعتق ما في بطنها اعتقت وايضا فلو كان الولد هو الموجب لحريتها لعتقت
في الحال ولم تتاخر ذلك الى موت السيد على ان اصحاب الشافعي تذهب الى ان من
اشترى امراته وهي امة وقد كانت حملت منه ووضعت عنه ولدا اعتقه ولده
منها فلم تسر الحرية من الولد اليها بل تكون امة حتى تحمل منه وهي في ملكه واما
ما روي عن عكرمة عن ابن عباس فان حفظة اصحاب الحديث ونقاده قطعوا على
انه لا اصل له وكان الخبر الذي روي عن سعيد بن المسيب ويوضح ذلك ما رواه
اشعث عن سالم بن عروه القرشي عن ابن عباس انه كان يجعل امهات الاولاد
من انصباء اولادهن فلو كان عند ابن عباس في ذلك اثر عن رسول الله صـ واله
يقتضي العتق والحرية لما جعلهن من انصباء اولادهن وقد روي عن ابن عباس
انه قال في ام الولد انما هي كبعيرك او كفرسك وعن سعيد بن مسروق عن عكرمة
في ام الولد قال قال عمر يعتق فلو كان عكرمة على ما ذكروه في الخبر الاول روي عن ابن
عباس عتقها عن النبي صـ واله لما اسنده الى عمر بل كان ينسبه الى النبي صـ واله
وعن نافع قال قال رجلان لابن عمر تركنا عبد الله بن زبير يبيع امهات
الاولاد ولكن عمر كان يقول ايما امة ولدت من سيدها فهي معتقة له وهي
حرة اذا مات وعن عبد الله بن دينار عن ابن عمر نحوه فلو كان ابن عمر روى عن
النبي صـ واله انها تعتق بموته لجعل عتقها منسوبا الى النبي صـ واله ولم يجعله

الى عمر وروى عن زيد بن وهب الجهني قال مات رجل عن ام ولد فامر الوليد بن عقبة ببيعها فقال ابن مسعود انكنتم لابد فاعلين فاجعلوها من نصيب ابنها تعتق فلو كان في ذلك اثر عن النبي صلى الله عليه وآله لما اخفى عن ابن مسعود ولا على الوليد بن عقبة وهو امير الكوفة من قبل عثمن بن عفان حتى يقضي ببيعها بمحضر من الصحابة ولما قال امير المؤمنين عليه السلم قد كان من راى عمر الا يبعن وقد رايت الان ان يبعن ولما كان عبد الله بن الزبير لا يبيعهن طول ولايته على الحرمين والعراق من غير ان ينكره اصحابه عليه وعن القسم بن معدان عن محمد بن زياد قال كانت جدتي ام ولد لعثمن بن مظعون واراد ابن عثمن بيعها بعد موت ابيه فاتت عايشه فقالت ان ابن عثمان يريد بيعي فلو كلمته يوضعني موضعا صالحا وقد كنت ولدت من ابيه فقالت لها اذهبي الى عمر فانه يعتقك فاتت عمر فارسل الى ابن عثمن بن مظعون فقال اردت بيع هذه فقال نعم قال ليس ذلك هي حرة ففي هذا دليل على ان عايشه وابن عثمن ابن مظعون كانا يريان بيعها وانه لم يكن عندهما في ذلك اثر عن النبي صلى الله عليه وآله وكل اجاز بيعها امير المؤمنين وجابر وابن عباس وابن الزبير وابو سعيد الخدري والوليد بن عقبة وغيرهم على ان هذه الاخبار التي تعلقوا بها وما اشبهها اخبار احاد لا توجب علما ولا يقينا واكثر ما توجبه مع السلامة التامة الظن ولا يجوز الرجوع عن الادلة التي قدمناها مما يوجب العلم اليقيني وهي معارضة بما ذكرنا بعضه واعلقنا معظمه من رواياتهم المتضمنة لجواز بيع امهات الاولاد فاما ما يختص به الشيعة الامامية في هذا الباب من الاخبار فهو اكثر من ان يحصى وانما عارضناهم بما يروونه وينقلونه وهو موجود في كتب اخبارهم على انه يمكن اذا سلمنا صحة الخبر الاول والثاني ان المعنى فيه انما تعتق اذا كان مولاها قد علق عتقها بوفاته وهذا مما لا شبهة فيه فاما ما رووه عن النبي صلى الله عليه وآله في ام ابراهيم ولده عليهما السلم انه قال اعتقها ولدها فهو ايضا من اخبار الاحاد التي لا توجب

العلم

العلم وهم يروونه عن ابي بكر عن ابن ابي سبرة وهو عند نقاد اصحاب الحديث من الكذابين ويرويه ابن ابي سبرة عن الحسين بن عبد الله بن عباس وهو عندهم من الضعفاء المطعون في رواياتهم وهو معارض بكل ما تقدم ولا بد من ترك ظاهره لان ولدها لو كان اعتقها في الحال لقد اجمعنا على خلاف ذلك ويحتمل ان يكون النبي صلى الله عليه وآله علق عتقها بولادتها فلما حصلت الولادة التي هي السبب في العتق قال عليه السلم اعتقها ولدها وهذا التاويل اولى من تاويلهم لانهم يجعلون المسبب الذي هو العتق متاخرا عن السبب الذي هو الولادة وتاويلنا يقتضي ان يكون المسبب بعد السبب بلا فصل وقد تاول هذا الخبر ايضا قوم على ان المراد به ولدها يدعوا الى عتقها ولما دعا الى عتقها جاز ان يجعل كانه واقع عنه فاما ما ادعوه من الاجماع فقد بينا ان الخلاف في هذه المسئلة قديم ومتاخر وان بيع امهات الاولاد كان في ايام النبي صلى الله عليه وآله وابي بكر الى ان نهى عمر عنه فكيف يدعى الاجماع في هذه المسئلة والخلاف فيها اظهر من الشمس وقد رووا عن الاصلح عن عمر ابن عبد العزيز انه كتب الى عدي في رجل مات وعليه دين ليس له الا ام ولد قال تسعى في الدين وعن ابن مسعود قال يعتق من نصيب ولدها وعن الشعبي وابراهيم النخعي قال تجري عتق ام الولد عن الرقبة الواجبة وعن حماد بن زيد عن ايوب وابن عون ان ذا قرابة لمحمد بن سيرين توفي وترك ام ولد حبلى فارسل محمد بن سيرين الى عبد الملك بن يعلى وهو قاضي البصرة فامره عبد الملك ان يجعل نصفها من نصيب ولدها وفي ذلك كله دليل على ان الخلاف ما زال في الاعصار المتقدمة والمتاخرة الى وقتنا هذا كتاب الصيد والذبائح والاطعمة والاشربة ومما انفردت به الامامية الان وان وافقها في ذلك قوم حكي قديما ان الصيد لا يصح الا بالكلاب المعلمة دون الجوارح كلها من الطير كالصقر والبازي والشاهين وما اشبهها ومن ذوات الاربع كعناق الارض والفهد وما جرى مجراهما ولا يحل عندهم اكل ما قتله غير

عناق الارض دابة تشبه ... كرش

وانما يزعون الى خبر واحد او قياس وما فيهما ما يوجب العلم فيترك ظاهر
القران   ومما انفردت به الامامية ان الكلب اذا اكل من الصيد نادرا
وشاذا وكان الاغلب انه لا ياكل حل الاكل من ذلك الصيد وان كثر اكله
منه وتكرر فانه لا يوكل منه وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة وابو
يوسف وزفر ومحمد اذا اكل الكلب من الصيد فهو غير معلم ولا يوكل ويوكل
صيد البازي وان اكل وهو قول الثوري وقال مالك والاوزاعي والليث
يوكل وان اكل الكلب منه وقال الشافعي لا يوكل اذا اكل الكلب منه والبازي
مثله وانما كان هذا انفرادا لان من قال من الفقهاء انه يوكل من الصيد و
ان اكل منه لم يشترط ما شرطنا من الاقل والاغلب بل اطلق فصار الذي شرطناه
انفرادا في هذه المسئلة والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه بعد اجماع الطائفة
ان اكل الكلب من الصيد اذا تردد وتكرر دل انه غير معلم والتعليم شرط في
اباحة صيد الكلب بلا خلاف وبدلالة قوله تع وما علمتم من الجوارح مكلبين
واذا تتابع اكل الكلب من الصيد دل على انه غير معلم فلا يحل اكل صيده ولان
اذا تولى اكله منه لا يكون ممسكا على صاحبه بل يكون ممسكا له على نفسه وقول
المخالف لنا ان الكلب متى اكل لم يخرج به من ان يكون معلما الا ترى ان العاقل
منا قد يقع منه الغلط فيما هو عالم به ومحسن له على سبيل الشذوذ من
صناعته وكتابته وغيرهما ولا يخرج عن كونه عالما فالبهيمة مع فقد العقل
بذلك احق وتفرقة من فرق من القوم بين البازي وجوارح الطير وبين
الكلب بان الطاير لا يقبل التعليم في ترك الاكل مما يصيده وانه يكفي في
كونها معلمة مع انها مستوحشة غير انسة ان تالف صاحبها وتجيبه اذا
دعاها والكلب مستانس فلا يكفي في كونه معلما انه يدعى فيجيب ويالف
صاحبه فلا بد من ان يكون تعليمه انما هو لترك الاكل غير صحيحة لان البازي
كما جاز ان يقبل ويمرن على ما يخالف طبعه من الاستيناس واجابة دعاء صاحبه

لان الاكل اذا
لم يخرج به من ان

جاز ايضا ان يمرن ويعلم ترك الاكل لما يمسكه فيعتاد ذلك ويفارق به طبعه كما فارق
في الوجه الاول واما الكلاب فليس كلها مستانسة وفيها المستوحش ايضا فلم يكن
علامة كونها معلمة هي ان تانس بنا وندعوها فتجيب ومعلوم ضرورة ان اجابة
داعيها ليس هو شيء لا انس لها لهذا وانما يعلمه ويمرن عليه فالا اجروها مجرى جوارح
الطير في ان اكلها مما تمسكه ليس يخرجها من التعليم وهذا كله من القوم خبط
وخبط   ومما انفردت به الامامية تحريم اكل الثعلب والارنب والضب
ومن صيد البحر السمك الجري والمارماهي والزمار وكل ما لا فلس له من السمك
وخالف باقي الفقهاء في ذلك الا انه روي عن ابي حنيفة واصحابه موافقتنا في
الثعلب خاصة وروي عنهم ايضا كراهية اكل الضب ورووا كلهم في خبر معروف
رواه الاعمش قال نزلنا ارضا كثيرة الضباب فاصابتنا مجاعة وطبخنا منها وان
القدور لتغلي بها اذ جاء رسول الله صلعم واله فقال ما هذا فقلنا ضباب اصبناها
فقال عليه السلم ان امة من بني اسرائيل مسخت وانا في تلك الارض واني
اخشى ان تكون هذه فاكفوها وهذا الخبر يقتضي كما تراه ان الضب مع تحريمه مسخ
وهو قول الامامية لانهم يعدون الضب من جملة المسوخ التي هي الفيل والارنب
والدب والعقرب والضب والعنكبوت والجري والوطواط والقرد والخنزير
ولا يزال مخالفوهم اذا سمعوا منهم ذكر هذه المسوخ التي اعتمدوا في انها مسوخ
على الرواية تضاحكوا واستهزؤا بهم ونسبوهم الى الغفلة وبعد الفطنة وهم
يروون عن طرقهم وعن رجالهم مثل ما عجبوا منه بعينه والله المستعان
والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وان شئت ان تبني هذه المسئلة
على مسئلة تحريم صيد البازي وما اشبهه من جوارح الطير فعلت فقلت كل
من حرم صيد جوارح الطير حرم ما عداه والتفرقة بين الامرين خلاف الاجماع
فان استدل المخالف بقوله تع احل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة
وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما وظاهر هذه الاية يقتضي ان جميع صيد البحر

حلال وكل صيد البر الا على المحرم خاصة واستدل بما لا يزال يستدل به على ان
اصل المنافع التي لا ضرر فيها عاجلا ولا اجلا على الاباحة وعلى من حظر شيئا منها ذلك
الدليل والجواب ان قوله تعالى احل لكم صيد البحر ما يتناول ظاهره الخلاف في هذه المسئلة
لان الصيد مصدر صدت وهو يجري مجرى الاصطياد الذي هو فعل الصائد
وانما يسمى الوحش وما جرى مجراه صيدا مجازا على وجه الحذف لانه محل الاصطياد
يسمى باسمه وكان كلامنا في تحريم لحم الصيد فلا دلالة في اباحة الصيد لان
الصيد غير المصيد فان قيل قوله تعالى وطعامه متاعا لكم وللسيارة يقتضي انه
اراد المصيد دون الصيد لان لفظة الطعام لا يليق الا بما ذكرناه دون المصدر
قلنا لو سلمنا ان لفظة الطعام ترجع الى اللحوم ما يخرج من حيوان البحر لكان لنا ان
نقول قوله تعالى وطعامه يقتضي ان يكون ذلك اللحم مستحقا في الشريعة لاسم الطعام
لان ما هو في الشريعة حرام لا يسمى بالاطلاق فيها طعاما كالميتة والخنزير
فمتى ادعى في شيء مما عددناه تحريمه انه طعام في عرف الشريعة فليدل على ذلك
فانه يتعذر عليه وقد روي عن الحسن البصري في قوله تعالى وطعامه انه اراد
به البر والشعير والحبوب التي تسقى بذلك الماء وحمل اكثر المفسرين لفظة
البحر على كل ماء كثير من عذب وملح واذا حمل على الحبوب سقطت المسئلة فاما
الجواب عن قولهم ان الاصل الاباحة فهو كذلك الا انا نرجع عن حكم الاصل بالادلة
القاطعة وقد ذكرناها
ومما انفردت به الامامية ان من وجد سمكة
على ساحل بحر او شاطئ نهر ولم يعلم هل هي ميتة او ذكية فيجب ان يلقيها في الماء
فان طفت على ظهرها فهي ميتة وان طفت على وجهها فهي ذكية فان ابا حنيفة
وان وافقنا في ان السمك الطافي على الماء لا يؤكل فانه لا يعتبر هذا الاعتبار الذي
ذكرناه ويجب على هذا الاعتبار ان يقول اصحابنا في السمك الطافي على الماء انه
ليس بمحرم على الاطلاق بل يعتبر فيه بما ذكرناه فان وجدوه طافيا على ظهره او
وجهه عملوا بحسب ذلك دليلنا الاجماع المتردد وان شئت ان تبني هذه المسئلة

على

على بعض المسائل المتقدمة لها فان احدا من المسلمين ما فرق بين الامرين
ومما انفردت به الامامية ان ذبائح اهل الكتاب محرمة لا يحل اكلها ولا التصرف
فيها لان الذكاة ما لحقتها وكذا صيدهم وما يصيدونه بكلب او غيره وخالف
باقي الفقهاء في ذلك دليلنا على صحة ما ذكرناه الاجماع المتردد وايضا قوله تعالى ولا
تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق وهذا نص في موضع الخلاف لان من ذكرنا
من الكفار لا يرون التسمية على الذبائح فرضا ولا سنة فهم لا يسمون على ذبائحهم
ولو سموا لكانوا مسمين لغير الله تعالى لانهم لا يعرفون الله تعالى لكفرهم على ما دللنا
عليه في غير موضع هذه الجملة يقتضي تحريم ذبائحهم فان قيل هذا يقتضي الا يحل ذباحة
الصبي لانه غير عارف بالله تعالى قلنا ظاهر الاية يقتضي ذلك وانما ادخلناه فيما
يجوز ذباحته بدليل ان الصبي وان لم يكن عارفا فليس بكافر ولا معتقد ان الهه
غير مستحق العبادة على الحقيقة وانما هو خال من المعرفة فجاز ان يجري مجرى العارف
متى ذبح وتلفظ بالتسمية وهذا كله غير موجود في الكفار وان اعترض علينا بقوله تعالى
احل لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم وادعى
ان الطعام يدخل فيه ذبائح اهل الكتاب فالجواب عن ذلك ايضا ان اصحابنا
يحملون قوله تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم على ما يملكونه من
حبوب وغيرها وهذا تخصيص لا محالة لان ما صنعوه طعاما من ذبائحهم يدخل
تحت اللفظ ولا يجوز اخراجه الا بدليل فاذا قلنا تخصيصه بقوله تعالى ولا تأكلوا
مما لم يذكر اسم الله عليه قيل لنا ليس انتم بان تخصوا ايتنا بعموم ايتكم باولى منا
اذا خصصنا الاية التي تعلقتم بعموم ظاهرها بالاية التي استدللنا بها والذي
يجب ان يعتمد في الفرق بين الامرين انه قد ثبت وجوب التسمية على الذبيحة
وان من تركها عامدا لا يكون مذكيا ولا يجوز اكل ذبيحته على وجه من الوجوه و
كل من ذهب الى هذا المذهب من الامة يذهب الى تخصيص قوله تعالى وطعام الذين
اوتوا الكتاب حل لكم وان ذبائحهم لا تدخل تحته والتفرقة بين الامرين خلاف

واجبة لامرها عليه السلم بهذا الجواب عن ذلك كله ان هذه اخبار احاد يتفردون
بها لا نعرف عدالة رواتها ولا صفاتها وبازائها من الاخبار التي تنقل ضدها تنفرد
برواتها ما لا يحصى وما ينفردون ايضا بروايته ما قد ذكرنا بعضه ولو عرينا
عن هذا كله وسلمت هذه الاخبار من كل قادح وجرح اوجبت غالب الظن ليس
من مذهبنا ان اخبار الاحاد لا توجب على مذهبنا العمل بها في الشريعة وانما جاز
لنا ان نعارضهم باخبار الاحاد لانهم باجمعهم يذهبون الى وجوب العمل باخبار
الاحاد اما الخبر الاول فلا دلالة لهم فيه لانه نفى ان يكون في المال حق سوى الزكوة
والعقيقة عند من اوجبها في ذمة الوالدين لا في المال واما الخبر الثاني فلا حجة
فيه لانه انما علق الفضل في ذلك بالمحبة لا الاصل والفضل في ان يعق شاتين
وقد تجزي الواحدة ويجري مجرى ذلك قول القايل من احب ان يصلي فليصلي
في المساجد وفي الجماعات وانما يريد الفضل وان كان اصل الصلوة واجبا
واما الخبر الثالث فغير ممتنع ان يكون عليه السلم عق عنه او عزم على ان يتولى
ذلك فعدل عن امرها بذلك الى القربة اخرى لهذه العلة   ومما
انفردت به الامامية ان كل طعام عالجه الكفار من اليهود والنصارى و
غيرهم ممن ثبت كفرهم بدليل قاطع فهو حرام لا يجوز اكله ولا الانتفاع به وقد
خالف باقي الفقهاء في ذلك وقد دللنا على هذه المسئلة في كتاب الطهارة
حيث دللنا على ان سور الكفار نجس لا يجوز الوضوء به واستدللنا بقوله تعم
انما المشركون نجس واستقصيناه فلا معنى لاعادته   ومما انفردت
به الامامية وان كان الفقهاء قد رووا عن ابن عباس رحمه الله موافقتها
في ذلك تحليل لحوم الحمير الاهلية وحرمها ساير الفقهاء وانتهوا في ذلك
الى ان ابن القسم روى عن مالك ان الحمار الوحشي اذا استانس وصار يحمل
عليه كما يفعل على الحمار الاهلي فانه لا يوكل وان خالف مالك ساير الفقهاء في ذلك
دليلنا بعد الاجماع المتردد وان الاصل فيما فيه منفعة ولا مضرة الاباحة و

لحوم

لحوم الحمير الاهلية بهذه الصفة فان ادعوا مضرة اجلة من حيث الحظر لها والنهي
عنها فانما يفزعون الى اخبار احاد ليست حجة في مثل هذا وهي معارضة بامثالها
ويمكن ايضا ان نستدل على ذلك بقوله تعم قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم
يطعمه الاية فان احتجوا علينا بقوله تعم والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة
وانه تعم خبر انها للركوب وللزينة لا للاكل قلنا لهم قوله تعم انها للزينة لا تمنع ان
تكون لغير ذلك الا ترى الى قول القايل قد اعطيتك هذا الثوب لتلبسه لا يمنع
من جواز بيعه له وهبته والانتفاع به من وجوه شتى ولان المقصود بالخيل والحمير
الركوب والزينة وليس اكل لحومها مقصودا فيها ثم انه لا يمتنع من الحمل على الحمير
والخيل وان لم يذكر الحمل وانما خص الركوب والزينة بالذكر واكثر الفقهاء
يجيزون اكل لحوم الخيل ولم يمنع تضمن الاية ذكر الركوب والزينة خاصة من
اكل لحوم الخيل وكذلك الحمير فان استدلوا بما يروونه عن ابن عباس رحمه الله
انه قال نهى رسول الله صلعم وآله عن لحوم الحمير وامر بلحوم الخيل ان توكل و
ايضا بما رواه خالد بن الوليد قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله
في خيبر فقال عليه السلم لا تحلوا اموال المعاهدين الا بحقها وحرام عليكم الحمير
الاهلية وبغالها وبما يرويه انس عن النبي صلعم وآله انه نهى عن لحوم الحمير وقال
انها رجس فالجواب عن ذلك ان هذه اخبار احاد والعمل بها في الشريعة
عندنا غير جائز ولا يجوز مع ذلك ان نرجع بها عن ظاهر الكتاب ويعارضها
من الاخبار التي ترويها الامامية ما لا يحصى ومما يرويه مخالفنا ما رواه غالب بن
الحسن قال قلت يا رسول الله لم يبق من مالي الا الحمير فقال صلعم اطعم اهلك
من سمين مالك فاني انما نهيت عن حوالي القرى وهذا لا محالة معارض لاخبارهم
كلها ثم يمكن ان يقال في تلك الاخبار ان سبب النهي عن لحوم الحمير الاهلية
لاجل الظهر وقلته في ذلك الزمان كما انه صلعم نهى عن لحوم الخيل لهذه العلة
وقد روي عن ابن عباس رحمه الله انه قال انما نهى عن لحوم الحمير لئلا يقل الظهر

تقوى هذا التاويل بهذه الرواية فاما الخبر الذي تضمن انما رجس فالرجس والنجس
واحد في الشريعة ولا محصل من اهل الشريعة يذهب الى ان الحمار الاهلي نجس العين
ومما انفردت به الامامية تحليل لحوم البغال وباقي الفقهاء على حظر ذلك
وروي عن الحسن البصري انه ذهب الى اباحة لحوم البغال وهذه موافقة للامامية
وكل شيء دللنا به على اباحة لحوم الحمير الاهلية فهو بعينه دليل على اباحة لحوم البغال
والتفرقة بين الامرين خروج عن الاجماع ومما انفردت به الامامية القول
بان الجنين الذي يوجد في بطن امه بعد ذكاتها على ضربين ان كان كاملا وعلامة
كماله ان ينبت شعره ان كان من ذوات الشعر او يظهر وبره ان كان من ذوات
الاوبار فانه يحل اكله وذكوة امه ذكاة له وان لم يبلغ الحد الذي ذكرناه وجب
ان يذكى ذكاة مفرده ان خرج حيا فان لم يخرج حيا لم يوكل وانما كان هذه انفرادا
لان الشافعي ومن وافقه يذهب الى ان ذكوة الجنين ذكاة امه على كل حال دليلنا
الاجماع المتردد وان شئت ان تبني على بعض المسائل المتقدمة مثل وجوب
التسمية على كل وجه او وجوب استقبال القبلة فان احدا من الامة لم يفرق
بين المسئلتين وليس لهم ان يحتجوا علينا بما يروونه عن النبي ص وآله من قوله
ذكوة الجنين ذكاة امه ولم يفرق بين الكامل من الاجنة وغير الكامل وبما يروونه
ايضا عن النبي ص وآله انه سئل عن البقرة والشاة ينحران فيوجد في بطنها جنين
انأكله او نلقيه فقال كلوا ان شئتم ولم يفصل كما فصلت الامامية قلنا
قد مضى ان اخبار ليست حجة في الشرع ان هذا مما ينفرد به المخالفون وبازائه
ما يرويه الامامية في ذلك ولو سلمنا ذلك لكان لنا ان نقول في الخبر الاول لا
يخلو من ان يكون تاويله على ما تاول الشافعي عليه من ان المراد ذكاة الجنين
هي ذكوة امه وانه يصير له حكم الزكاة لذكاتها وان كان كذلك حملناه على الجنين
الكامل الذي قد نبت عليه الشعر والوبر وخصصنا عمومه بادلتنا التي ذكرناها
او يكون التاويل على ما تاوله ابو حنيفة من ان ذلك على سبيل التشبيه وانما المراد

بالخبر

بالخبر ان ذكاة الجنين مثله ومماثل لذكاة امه في الذبح فيحمل ذلك على الجنين الذي
يخرج من بطن امه حيا فذكاة ما اخرج حيا واجبة كذكوة الام ويقوى تاويل الشافعي
وان كنا قد بينا ما يخرج مذهبنا على تاويل ابي حنيفة ان لفظة الجنين مشتق من
الاجتنان وهو الاستتار وهو انما يسمى بهذا الاسم في حال كونه في بطن امه
فاذا ظهر زال عنه استحقاق هذا الاسم على الحقيقة وسمي بذلك مجازا من حيث
كان جنينا قبل حال ظهوره فكيف يجوز ان يكون المراد ان الجنين اذا خرج حيا
ذكي كما تذكى امه وهو لا يستحق هذا الاسم بعد خروجه فالاشبه ان يكون المراد
ان ذكاة امه تتعدى اليه في الحكم وهو جنين في البطن وبوجه اخر وهو تخصيص
الام بالذكر لا بد له من فايدة واذا حمل على ان المراد ان الجنين يذبح اذا خرج حيا
كما يفعل بامه لم يفد هذا التخصيص بالام فايدة لان غير الام من الذبايح كلها
كالام في هذا المعنى فلا معنى للتخصيص فان قيل قد روي هذا الخبر بالنصب و
مع النصب لا بد من التشبيه فكانه قال ذكاة الجنين كذكاة امه فلما اسقط
الكاف تعدى الفعل الى لفظ ذكاة فانتصب قلنا قد بينا ان حمل الخبر على التشبيه
يخرج على مذهبنا فما علينا في النصب الا مثل ما علينا بالرفع على ان اصحاب الشافعي
قد اجابوا عن رواية النصب بعد ان دفعوا ظهورها واشتهارها و
مساواتها للرواية بالرفع فانهم قالوا ان النصب يمكن ان يكون وجهه ان التقدير
فيه ذكاة الجنين بذكاة امه وفي ذكاة امه فلما اسقط حرف الجر وجب النصب
فلم يخلص النصب للتشبيه على كل حال فاما الخبر الاخر الذي تضمن كلوا ان
شئتم فليحمل على الجنين الذي قد تكامل واشعر او وبر وبينا ان عموم الظاهر
بالادلة ومما انفردت به الامامية تحريم اكل الطحال والقضيب و
الخصيتين والرحم والمثانة ويكرهون الكليتين وخالف باقي الفقهاء في
ذلك والدليل على صحة ما ذهبوا اليه الاجماع الذي يتردد وان شئت ان تبني
هذه المسئلة على بعض المسائل المتقدمة التي عليها دليل ظاهر وان احدا من

الدهور نعوذ بالله منهما ومما انفردت به الامامية القول بان الخمر محرمة
على لسان كل نبي وفي كل كتاب نزل وان تحريمها لم يكن متجددا وخالف باقي الفقهاء
في ذلك وذهبوا الى انها متجددة التحريم دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه اجماع
الطايفة فانهم لا يختلفون فيما ذكرناه ولك ايضا ان تبني هذه المسئلة
على بعض المسايل المتقدمة التي فيها ظاهر كتاب او ما اشبهه ومن يبين
يبين ذلك ان احدا من المسلمين ما فرق بين المسئلتين وان التفرقة
بينهما خلاف الاجماع فان عورضنا بما يروونه من الاخبار الواردة بتجديد
تحريم الخمر وذكر اسباب تحريمها فهي اخبار احاد ضعيفة لا توجب علما
ولا عملا ولا يترك ما ذكرناه من الادلة القاطعة بمثل هذه الاخبار فاما
ما تدعيه اليهود والنصارى تحليل انبيائهم لها فكذب منهم كما كذبوا
على انبيائهم في كل شيء كذبهم المسلمون فيه ولا حجة فيما يدعيه
هؤلاء المبطلون المعروفون بالكذب وعند الامامية
اذا انقلبت الخمر خلا بنفسها او بفعل ادمي اذا طرح فيها ما ينقلب
فيه به الى الخل حلت وخالف الشافعي ومالك في ذلك وابو حنيفة
يوافق الامامية فيما حكيناه الا انه يزيد عليهم فيقول فيمن القى خمرا في
خل فغلب عليها حتى لا يوجد طعم الخمر انه بذلك يحل وعند الامامية ان
ذلك لا يجوز ومتى لم ينقلب الخمر الى الخل لم يحل فكانهم انفردوا من ابي
حنيفة بانهم امتنعوا مما اجازه على بعض الوجوه وان وافقوه على انقلاب
الخمر الى الخل فجاز ذكر هذه المسئلة في الانفرادات دليلنا بعد الاجماع
المتردد ان التحريم انما يتناول ما هو خمر وما انقلب خلا فقد خرج من
ان يكون خمرا وانه لا خلاف في اباحة الخل واسم الخل يتناول ما هو
على صفة مخصوصة ولا فرق بين غلبة الخل الخمر في تحليلها وبين غلبة
الماء عليها او غيره من المايعات او الجامدات حتى لا يوجد لها طعم ولا

رايحة

رايحة فان فرقوا بين الامرين بان الخمر ينقلب الى الخل ولا ينقلب الى غيره من
المايعات او الجامدات قلنا كلامنا فيها على الانقلاب والخمر اذا القيت في
الخل الكثير فما انقلبت في الحال الى الخل بل عينها باقية وكذلك في الماء
فالفرق بين ان يلقى فيما ينقلب اليه وبين ما لا ينقلب اليه اذا كانت
في الحال موجودة ولم تنقلب ومما يظن قبل التامل انفراد الامامية
به القول بتحليل شرب ابوال الابل وكل ما اكل لحمه من البهايم اما للتداوي
او غيره وقد وافق الامامية في ذلك مالك والثوري وزفر وقال محمد بن
الحسن في البول خاصة مثل قولنا وخالف في الروث وقال ابو حنيفة
وابو يوسف والشافعي بول ما اكل لحمه نجس وروثه ايضا كنجاسة ذلك
مما لا يوكل لحمه والذي يدل على صحة مذهبنا بعد الاجماع المتردد ان الاصل
فيما يوكل ويشرب في العقل الاباحة وعلى من ذهب الى الحظر دليل شرعي
ولن يجد ذلك في بول ما يوكل لحمه لانهم انما يعتمدون على اخبار احاد وقد
بينا ان اخبار الاحاد اذا سلمت من المعارضات والقدح لا يعمل بها في
الشريعة ثم اخبارهم هذه معارضة باخبار ترويها ثقاتهم ورجالهم تقتضي
الاباحة وسيجيء الكلام في تفصيل هذه الجملة بان بول ما يوكل لحمه طاهر
غير نجس وكل من قال في طهارته جوز شربه ولا احد يذهب الى الطهارة
والمنع من شربه والذي يدل على طهارته ان الاصل الطهارة والنجاسة
هي التي يحتاج فيها الى دليل شرعي ومن طلب ذلك لم يجده وما يجوز
ان يعارض فيه مخالفينا في هذه المسئلة ما يروونه عن البراء بن عازب
عن النبي ص واله انه قال ما اكل لحمه فلا باس ببوله وما يروونه ايضا عن حميد عن
انس ان قوما من عرينة قدموا على النبي ص المدينة فاستوخموها فانتفخت
اجوافهم فبعثهم النبي عليه السلم الى لقاح الصدقة ليشربوا من ابوالها
وايضا فان النبي ص واله طاف بالبيت راكبا على راحلته في جميع الروايات

وبول الراحلة ومحلها لا يخلو من بولها وبعرتها ايضا فيما هو الاغلب
الاظهر فلو كان ذلك نجسا لنزاه النبي ص واله المسجد عنه فان قيل قوله
عليه السلم لا باس به لا يدل على الطهارة وانما يقتضي خفة حكمه عن غيره
الا ترى انه لا يجوز ان يقال مثل هذه اللفظة فيما لا شبهة في طهارته
واباحته قلنا لا يجوز ان تحمل هذه اللفظة الا على الطهارة والاباحة
لان اهل الشريعة ما جرت عادتهم بان يقولوا فيما خطره ثابت انه لا
باس به على ان بعض النجاسات قد تكون اخف حكما من بعض ولا يقال فيه
لا باس وانما يجوز ان تدخل هذه اللفظة في المجمع على طهارته واباحته
الا ان العادة جرت بدخولها فيما هو مباح طاهر على اختلاف فيه ودخول
شبهة فان قالوا في حديث العرنيين انه عليه السلم انما اباحهم شرب
ابوال الابل في حال الضرورة وعلى سبيل التداوي كما تحل الميتة
مع الضرورة قلنا لو كان في حال المرض يبيح الابوال لاباحها في اوقاتنا
هذه وابو حنيفة يمنع من ذلك وانما يجيزه ابو يوسف والشافعي
واذا بطل اعتراض ابي يوسف حنيفة فالذي يبطل اعتراض ابي يوسف
والشافعي وجهان احدهما ان النبي ص واله لو كان اباح ذلك لضرورة
لوقف عليه وبين اختصاصه بالضرورة والوجه الثاني ما روي عنه ع
ان الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم ولهذا الذي ذكرناه تاول قوله
تعالى فيهما اثم كبير ومنافع للناس فاثمهما اكبر من نفعهما على ان
المنافع ههنا في المكاسب فان قالوا انما ابيح في حال الاضطرار لم يتناوله
هذا الخبر الذي رويتموه لانه انما نفى به الشفاء عما تحريمه ثابت وما دعوا
اليه الضرورة لا يكون حراما بل مباحا قلنا الظاهر يقتضي نفي الشفاء عما
حرم في سائر الاوقات وتخصيص التحريم في حالة دون اخرى عدول
عن الظاهر فان قيل المعنى شفاكم ليس بمقصور على المحرمات بل في المباح

منزوحة

منزوحة قلنا هذا ايضا تخصيص للخبر وعدول عن ظاهره فان احتج علينا مخالفونا
في نجاسة البول بما يروونه عن النبي ص واله من قوله انما يغسل الثوب من البول
والدم والمني وانه عام في سائر الابوال وما يوجب غسله وجوبا لا يكون الا نجسا
وما هو نجس لا يجوز شربه وبما يروونه عن النبي ص واله انه مر بقبرين فقال
انهما يعذبان وما يعذبان في كبير اما احدهما كان يمشي في النميمة واما
الاخر فكان لا يستبرئ من البول وهذا عام في جميع الابوال وبما يروونه
عنه عليه السلم استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه فيقال
لهم قد مضى ان اخبار الاحاد ليست بحجة في الشريعة اذا خلت من المعارضة
ثم اخبارهم هذه معارضة بما يروونه من طرقهم وقد ذكرنا بعضه واما ما نرويه
نحن من طرقنا فمما لا يحصى كثرة واذا سلمنا هذه الاخبار ولم نعارضها بما يسقط
الاحتجاج بها كان لنا ان نحمل الخبر الاول على ما هو نجس من الابوال كبول
الانسان وبول ما لا يوكل لحمه ويوجب هذا التخصيص لمعاني الادلة
التي ذكرناها والشافعي لا يمكنه الاستدلال بهذا الخبر لانه لا يوجب
غسل المني لانه عنده طاهر ولا بد له ايضا من تخصيص لفظة البول لانه
يرى ان بول الرضيع لا يجب غسله واما ابو حنيفة فلا بد له من تخصيص
ايضا وحمله على الدم والبول الكثيرين لانه لا يوجب غسل القليل منهما
ولانه يرى ان بول الرضيع طاهر ويعدل عن ظاهره ايضا في المني لانه
لا يوجب غسله وانما يوجب فركه فقد اجمعنا كلنا على تخصيص هذا الخبر
فيقال لهم في الخبر الثاني قد روي هذا الخبر على خلاف ما حكيتم لانه روي
انه كان لا يتنزه من بوله وروي ايضا انه كان لا يستبرئ من البول والاستبراء
من البول يختص ببوله لا ببول غيره وليس لهم ان يخالفوا في ذلك فيقولون
ان الاستبراء هو التباعد وقد يلزمه التباعد والتنزه عن بوله وبول
غيره ولهذا يقال استبرا للامة اذا تباعد عنها ليعرف براءة رحمها

في كتبهم عن النبي ص واله لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب وعموم هذا الخبر
تقتضي تحريم الانتفاع بهذا بعد الدباغ وقول بعضهم ان اسم الاهاب يختص
الجلد قبل الدباغ ولا يستحقه بعده غلط مفحش لان الاهاب اسم الجلد في
الحالين وغير مختص باحدهما ولو جاز ان يدعي في الاهاب اختصاص جاز ان
يدعي في الجلد مثل ذلك فان اعترضوا بما يروونه عن النبي ص واله من النهي عن
ذلك وما رويناه من الاخبار التي لا تحصى في هذا المعنى ولم يبطل هذين الخبرين
على ظاهر القران لكفى وقد يجوز ان يجعل الخبران على الخصوص وان يريد بقوله ع
ايما اهاب دبغ فقد طهر المذكى دون الميت

كتاب مسائل البيوع والربا والصرف

ومما انفردت به الامامية ان الخيار يثبت للمتبايعين في بيع الحيوان
خاصة ثلثة ايام وان لم يشرط وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا الى ان الحيوان
كغيره لا يثبت الخيار الا ان يشترط دليلنا الاجماع المتردد ويمكن ايضا ان
يكون الوجه في ثبوت هذا الخيار خاصة ان العيوب فيه اخفى والتغابن فيه
اقوى ففسح فيه ولم يفسح في غيره وليس للمخالف ان يقول كيف يثبت بين
المتبايعين خيار من غير ان يشترطاه وذلك انه لو جاز ان يثبت خيار
المجلس من غير اشتراط جاز ايضا ان يثبت الخيار ذكرناه وان لم يشرط
ومما ظن انفراد الامامية به ولهم فيه موافق القول بان للمتبايعين ان يشترطا
من الخيار اكثر من ثلثة ايام بعد ان يكون مدة محدودة ووافقهم في ذلك ابن
ابي ليلى ومحمد وابو يوسف والاوزاعي وجوزوا ان يكون الخيار شهرا او اكثر
كالاجل وقال مالك يجوز على حسب ما تدعو الحاجة اليه في الوقوف على المبيع و
تامل حاله وحكي عن الحسن بن حي انه قال اذا اشترى الرجل الشيء فقال له البايع
اذهب فانت فيه بالخيار فهو بالخيار ابدا حتى يقول قد رضيت وذهب ابو حنيفة
وزفر الى انه لا يجوز ان يشترط الخيار اكثر من ثلث فان فعل فسد البيع وهو قول
الشافعي دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وايضا فان خيار الشرط

انما

انما وضع لتامل حال المبيع وقد تختلف احوال تامله في الطول والقصر وجاز ان يزيد
على الثلث كما جاز ان ينقص عنها ولا يلزم على ان يثبت بلا انقطاع لان ذلك تنقض
الغرض بالبيع فان اعترض المخالف بما يروونه عن النبي ص واله من انه قال الخيار يثبت
في ثلثة ايام فالجواب عن ذلك ان هذا خبر واحد وقد بينا ان اخبار الاحاد لا
يعمل عليها في الشريعة وبازائه الاخبار الواردة بجواز الخيار اكثر من ثلثة ايام ولا
قوله عليه السلم الخيار ثلثة ايام لا يمنع من زيادة عليها كما لم يمنع من نقصان عنها
فان قيل زيادة خيار الشرط على الثلثة غرر ودخول الغرر في البيوع يفسدها
قلنا وثبوته في الثلثة ايضا غرر لانه لا يدري في هذه المدة ايحصل له البيع او لا
يحصل ومع ذلك فقد جاز البيع مع ثبوت هذا الغرر ومما انفردت
به الامامية القول بجواز شرا العبد الابق مع غيره ولا يشترى وحده الا اذا كان
بحيث يقدر عليه المشتري وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا الى انه لا يجوز
بيع الابق على كل حال الا ما روي عن عثمان البتي انه قال لا باس ببيع الابق والبعير
الشارد وان هلك فهو من مال المشتري وهذا كالموافقة للامامية الا انه لم يشرط
ان يكون معه في الصفقة غيره كما شرطت الامامية والدليل على صحة ما ذهبنا
اليه الاجماع المتكرر ومعول مخالفنا في منع بيعه على انه بيع غرر وان نبينا عليه السلم
نهى عن بيع الغرر وربما عولوا على انه مبيع غير مقدور على تسليمه فلا يصح بيعه
كالسمك في الماء والطير في الهواء وهذا ليس بصحيح لان هذا البيع يخرجه من ان يكون
غررا انضمام غيره اليه كبيع الثمرة الموجودة بعضها والمتوقع وجود باقيها وهذا
هو الجواب عن قياسهم وان كان قد بينا ان القياس لا مدخل له في الشريعة لانه
لا يمكن تسليم جميع الثمرة التي وقع عليها العقد في وقت الصفقة وان كان العقد
جايزا فان قيل نحن نخالف في ذلك ولا نجوز ان نبيع ثمرة معدومة مع موجودة
قلنا اما مالك فانه يوافقنا على هذا الموضع وحجتنا على من خالفنا فيه انه لا خلاف
في ان طلع النخلة الذي لم يوبر داخل في المبيع معها وان كان في الحال معدوما

فكيف يدعي ان بيع معدوم وموجود لا يجوز وما انفردت به الامامية القول
بتحريم الفقاع وابتياعه وكل الفقهاء يخالفون في ذلك وقد روي عن مالك كراهة
بيع الفقاع دليلنا الاجماع المتردد وايضا ان ثبتت تبنى هذه المسئلة على تحريمه
فنقول قد ثبت حظر شربه وكل من حظر شربه حظر ابتياعه وبيعه والتفرقة بين
الامرين خروج عن اجماع الامة وما انفردت به الامامية ان من ابتاع
شيئا معينا بثمن معين ولم يقبضه ولا اقبض ثمنه وفارق البايع بعد العقد
ليمضي وينقد الثمن فالمبتاع احق به ما بينه وبين ثلثة ايام فان حضرت ثلثة
ايام ولم يحضر المبتاع الثمن كان البايع بالخيار ان شاء فسخ البيع وباعه من
غيره وان شاء طالبه بالثمن على التعجيل والوفاء وليس للمبتاع على البايع في ذلك
خيار فلو هلك المبيع في مدة الايام الثلثة كان من مال المبتاع دون البايع
فان هلك بعد الثلثة ايام كان من مال البايع وخالف باقي الفقهاء في ذلك
ولم يقل احد منهم بالترتيب الذي تبناه دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع
المتردد وانما قلنا ان المبتاع احق به ما بينه وبين ثلثة ايام لانه بالابتياع
واشتراطه ان ينقد الثمن الذي مضى في احضاره قد ملك عليه تعجيل الثمن فاذا
لم يحضره في هذه المدة المضروبة فكانه رجع عن الابتياع ولم يف بالشرط الذي
شرطه من تعجيل الثمن وصار البايع بالخيار ان شاء فسخ وان شاء طالب با
الثمن وانما جعلنا المبيع اذا هلك في الايام الثلثة من مال المبتاع لان العقد
قد ثبت بينهما وقد حكي عن مالك انه كان يقول في الدابة اذا حبسها البايع
حتى يقبض الثمن فهلك فهي من مال المشتري وذلك ان كان بيعا على النقد
فان كان على غير النقد فهو من مال البايع وهو موافق للامامية من بعض الوجوه
وقد قلنا انه ان هلك بعد الثلثة ايام كان من مال البايع لانه بتاخير الثمن عنه
قد صار املك به واحق بالتصرف منه فان هلك فمن ماله وما انفردت
به الامامية القول بان من ابتاع شيئا وشرط الخيار ولم يسم وقتا ولا اجلا مخصوصا
بل

بل اطلقه اطلاقا فان له الخيار ما بينه وبين ثلثة ايام ثم لا خيار له بعد ذلك وباقي الفقهاء
يخالفونهم في ذلك لان ابا حنيفه يذهب الى انه اذا شرط الخيار الى غير مدة معلومة فا
البيع فاسد فان اجازه في الثلثة جاز عند ابي حنيفه خاصه وان لم يجزه حتى مضت
الثلثة ايام لم يكن له ان يجيز وقال ابو يوسف ومحمد له ان يجيز بعد الثلثة وقال
مالك ان لم يجعل للخيار وقتا معلوما فجعل له من الخيار مثل ما يكون في تلك السلعة
وقال الحسن بن صالح بن حي اذا لم يعين اجل الخيار كان له الخيار ابدا دليلنا على
صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتكرر ويمكن ان نقول الوجه مع اطلاق الخيار في
صرفه الى ثلثة ايام ان هذه المدة هي المعهودة المعروفة في الشريعة لان يعرف الخيار
فيها والكلام اذا اطلق فوجب حمله على المعهود المالوف فيه وما انفردت
به الامامية القول بان من ابتاع امه فوجد بها عيبا كان قد حدث قبل بعد ان وطيها
لم يكن له ردها وكان له ارش العيب الا ان يكون عيبها من حبل فله ردها
مع الوطي ويرد معها اذا وطيها نصف عشر قيمتها وخالف باقي الفقهاء في ذلك
فذهب الشافعي الى انه اذا ابتاع امة ثيبا فوطيها ثم اصاب بها عيبا فله ردها
ولا مهر عليه وقال ابن ابي ليلى يردها بالعيب ويرد معها المهر لاجل الوطي وقد
روي ذلك عن عمر وذهب الزبيري والثوري وابو حنيفه واصحابه الى انه لا يملك
الرد بالعيب بل يمسكها او ياخذ الارش وانفراد الامامية بالقول الذي ذكرناه ظاهر
دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وليس يجري وطي الثيب مجرى وطي البكر
اذ فيه اتلاف بحرمتها وليس كذلك الثيب ويمكن ان يكون الفرق بين الحمل وغيره
من العيوب ان الحمل افحش العيوب واعظمها فجاز ان يتغلظ حكمه على باقي العيوب
ومما ظن انفراد الامامية به وقد وافقها فيه غيرها القول بجواز بيع
الانسان الشاة او البعير ويشترط راسه او جلده او عضوا من اعضائه وروى
ابن القسم عن مالك انه اذا باع شاة فاستثنى منها ثلثا او ربعا او نصفا او جزاء
كبدا او صوفا او شعرا ذكر انه ان استثنى ثلثا او ربعا او نصفا فلا باس بذلك وان

الاموال من آجالها بزيادة فيها لان ذلك محظور لا محالة وخالفهم باقي الفقهاء
في ذلك وسووا بين الامرين في التحريم دليلنا على ما ذهبنا اليه الاجماع المتقدم
ذكره وايضا ان تصرف الانسان فيما يملكه مباح بالعقل والشرع وقد علمنا ان
الدين المؤجل له مال يصح تصرفه فيه فيجوز له ان ينقص منه كما يجوز الابراء ومن
عليه ايضا هذا الدين هو مالك التصرف فيه فله ان يقدمه كما له ان يؤخره الى اجله
ولا خلاف في انه لو قبض بعضه وابراه من الباقي من غير اشتراط لكان ذلك
جائزا واي فرق في جواز ذلك بين الاشتراط ونفيه كتاب الشفعة
ومما انفردت به الامامية اثباتهم حق الشفعة في كل شيء من المبيعات من عقار
وضيعة ومتاع وعروض وحيوان كان ذلك مما يحتمل القسمة او لا يحتملها
وخالف باقي الفقهاء في ذلك واجمعوا على انها لا تجب الا في العقار والارضين
دون العروض والامتعة والحيوان وقد روي عن مالك خاصة انه قال اذا كان
طعام او بز بين شريكين فباع احدهما حقه ان لشريكه الشفعة ثم اختلف
فاسقط الشافعي الشفعة عما لم يحتمل القسمة او يلحق الضرر بقسمته دليلنا
على صحة ما ذهبنا اجماع الامامية على ذلك فانهم لا يختلفون فيه ويمكن ان يعارض
المخالفون في هذه المسألة بكل خبر ورد عن الرسول عليه السلام في ايجاب
الشفعة فيما لم يقسم وايضا ما رووه عنه ص وآله من قوله الشفعة في كل
شيء والاخبار في ذلك كثيرة جدا ومما يمكن ان يعارضوا به ان الشفعة
عندكم انما وجبت لازالة الضرر عن الشفيع وهذا المعنى موجود في جميع
المبيعات من الامتعة والحيوان فاذا قالوا حق الشفعة انما تجب خوفا
من الضرر على طريق الدوام وهذا المعنى لا يثبت الا في الارضين والعقارات
دون العروض قلنا في الامتعة ما يبقى على وجه الدهر مثل بقاء الارضين
كالياقوت وما اشبهه من الحجارة والحديد فيدوم الاستضرار بالشركة فيه
وانتم لا توجبون فيه الشفعة وبعد فان ازالة الضرر الدائم او المنقطع واجبة

في العقل

في العقل والشرع وليس وجوب ازالتها مختصا بالمستمر دون المنقطع فلو كان
التأذي بالشركة في العروض ينقطع على ما ادعيتم لكانت ازالته واجبة على كل
حال فاما علة الشافعي في وجوب الشفعة بما على الشريك من الضرر بأجرة القاسم
في طلب القسمة فينتقض بالعروض لان هذا المعنى ثابت فيها وربما ضم الى
هذه العلة ان القسمة تؤدي الى الضرر من حيث يحتاج الشريك الى ان يحدث
ميزابا في حصته ان شاء بعد ان كان واحدا او كذا البالوعة وما اشبهها وهذا
ليس بشيء لان الشفعة قد تجب فيما لا يحتاج فيه الى شيء من ذلك كالعراص
الخالية من ابنية والحصص التي قسمت وكان في كل واحد منهما ما يحتاج
اليه من ميزاب وبالوعة وغير ذلك فبطلت هذه العلة ومما
انفردت به الامامية القول بان الشفعة انما تجب اذا كانت الشركة بين
اثنين فاذا زاد العدد على اثنين فلا شفعة وخالف باقي الفقهاء في ذلك
واوجبوا الشفعة بين الشركاء قل او كثر عددهم دليلنا على ما ذهبنا
اليه اجماع الطائفة وايضا فان حق الشفعة حكم شرعي والاصل انتفاؤه
وانما اوجبناه بين الشريكين لاجماع الامة فانتقلنا بهذا الاجماع عن حكم
الاصل فاذا زاد على الاثنين بما قل فيجب ان يكون في ذلك على حكم الاصل فان
قيل اليس قد وردت رواياتهم التي يختصون بها عن ائمتهم عليهم السلام
ان الشفعة تجب على عدد الرجال وهذا يدل على ان الشفعة تثبت فيما
زاد على الاثنين وروي عن ابي عبد الله ع انه قال قضى رسول الله ص واله
بالشفعة بين الشركاء في الارضين والمساكن ولفظ الشركاء يقع على اكثر
من اثنين قلنا هذه كلها اخبار آحاد وما لا يوجب علما من الاخبار ليس
بحجة ولا تثبت به الاحكام الشرعية على ما بيناه في غير موضع ويمكن تاويل
ظواهر الاخبار بان نحمل قوله الشفعة على عدد الرجال انها انما تجب بالشركة
سواء زادت سهام احد الشريكين على سهام الآخر او نقصت فالمعتبر انما هو

بالشركاء لا بمبالغ سهامهم ويحمل لفظ الرجال على الشركاء في الاملاك الكثيرة لا في
ملك واحد ويجوز حمل هذه اللفظة على الشريكين في ملك واحد على احد وجهين
اما على قول من يجعل اول الجمع الاثنان او على سبيل المجاز كما في قوله تعالى فان كان له
اخوة وتاويل الخبر الثاني داخل فيما ذكرناه فاما الخبر الذي وجد في روايات
اصحابنا انه اذا سمح بعض حقوقهم من الشفعة فان لم يسمح بحقه على قدر حقه
فيمكن ان يكون تاويله ان الوارث لحق الشفعة اذا كانوا جماعة فان الشفعة
عندنا تورث ومتى سمح بعضهم بحقه كانت المطالبة لمن لم يسمح وهذا لا يدل
على ان الشفعة في الاصل تجب لاكثر من شريكين فان قيل قد ادعيتم اجماع
الامامية وابن الجنيد يخالف في هذه المسئلة ويوجب الشفعة في العقار
فيما زاد على اثنين وانما يعتبر الاثنين في الحيوان خاصة على ما حكيتموه عنه في
جواب مسائل اهل الموصل التسع الفقهية قلنا اجماع الامامية قد تقدم
الرجلين فلا اعتبار بخلافهما وقد بينا في مواضع من كتبنا ان خلاف
الامامية ان تعين في واحد او جماعة معروفة مشار اليها لم يقع به اعتبار
ومما يظن انفراد الامامية به القول بانه لا شفعة لكافر على مسلم
واكثر الفقهاء يوجبون الشفعة للكافر ولا فرق بينه وبين المسلم
وقد حكي عن ابن حي انه قال لا شفاعة للذمي في امصار المسلمين التي
اشتراها المسلمون لانهم لا يجوز لهم سكناها ولا تملكها ولهم الشفعة
في القرى وانفراد قول الامامية عن قول ابن حي باق الا انه قد حكي نحو الشعبي
واحمد بن حنبل انهما اسقطا شفعة الذمي على المسلم وهذه فيهما موافقة
للامامية والذي يدل على صحة مذهبنا بعد الاجماع المتكرر ذكره قوله تعالى لا يستوي
اصحاب النار واصحاب الجنة ومعلوم انه تعالى انما اراد لا يستوي في الاحكام
والظاهر يقتضي العموم الا ما اخرجه دليل قاهر فان قيل اراد بالنعم والعذاب
بدلالة قوله تعالى اصحاب الجنة هم الفائزون قلنا قد بينا فيما تكلم على اصول

الفقه

الفقه ان تخصيص احدى الجملتين لا يقتضي تخصيص الاخرى وان كانت لها
متعقبة ومما يمكن الاستدلال به ان الاصل انتفاء الشفعة عن المبيعات
لان حكم الشفعة حكم شرعي ولما ثبت حق الشفعة للمسلم على الكافر والكفار
بعضهم على بعض اثبتناه بدليله وبقي الباقي على حكم الاصل ومما يمكن ان يعارض
مخالفينا في هذه المسئلة ما رووه ووجد في كتبهم عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله
لا شفعة لكافر وفي خبر آخر لا شفعة لذمي على مسلم
ومما يظن انفراد الامامية به ان حق الشفعة لا يسقط الا بان يصرح الشفيع باسقاط
حقه ولا يكون مسقطا لحقه في حال علمه عن الطلب وهذا القول احد اقوال
الشافعي الاربعة لان له اقوالا اربعة احدها ان طلب الشفعة يجب
على الفور وثانيها انها تمتد الى ثلثة ايام وثالثها انه يجب على التابيد
الى ان يصرح بالعفو وهذا وفاق الشيعة ورابعها انه ثابت الى ان يعفو
ويعرض بالعفو وحكي ايضا عن شريك انه قال اذا علم فلم يطلب فهو ايضا
على شفعته وهذا ايضا موافقة للشيعة الامامية وباقي الفقهاء على
خلاف ذلك لان ابا حنيفة واصحابه وابن حي يذهبون الى انه متى لم يطلبها
مكانه بطلت شفعته وقال الحسن بن زياد اذا اشهد انه على شفعته
ولم يقم بها ما بينه وبين ان يصل الى القاضي فقد ابطل شفعته قال
ابو الحسن واما ابو حنيفة فقال ثلثة ايام وروى محمد عن ابي حنيفة
انه على شفعته ابدا بعد الشهادة وقال محمد اذا تركها بعد الطلب شهرا
بطلت وقال ابو يوسف اذا امكنه ان يطلب عند القاضي او يأخذ فلم
يفعل بطلت وقال ابن ابي ليلى اذا علم بالبيع فهو بالخيار ثلثا وقال
الشعبي يوما وقال البتي ثلثا وقال مالك اذا علم بالشراء فلم يطلب حتى طال
بطلت والسنة ليست بكثيرة وله ان يأخذ وهذا في الحاضر فاما الغائب
فلا تبطل شفعته واذا لم يطلبها الا ما بطلت شفعته وذكر المعافى عنه ثلثة

ولوالده نحلا او اعطاه عطاء ليس بصدقة فله ان يقبضها ان شاء ما لم يستحدث
الولد بها دينا على اجل العطاء فاذا صار عليه الدين لم يكن للوالد ان يقبض من ذلك
شيئا وكذا اذا زوج الفتاة بذلك المال او كانت جارية فتزوجت بذلك
فليس للاب ان يقبض من ذلك شيئا قال مالك والامر المجمع عليه عندنا
في بلدنا ان الهبة اذا تغيرت عند الموهوب له بالثواب بزيادة او نقصان
فان على الموهوب له ان يعطي الواهب قيمتها يوم قبضها وقال مالك في
الواهب يكون لورثته مثل ما كان له من الثواب ان اتبعوه وروى الثوري
عن ابن ابي ليلى قال للواهب ان يرجع في هبته دون القاضي وعند اصحاب
ابي حنيفة لا يرجع الا بانقصانها او يرد الموهوب له وقال الثوري كقول
اصحاب ابي حنيفة في جميع ذلك وقال الاوزاعي لا يرجع فيما وهب للحلي و[لا]
بايع له ولا لذي رحم ولا لامراته ولا للسلطان المرنحه ويرجع فيما سوى ذلك
فان كان الهبة قد نمت وزادت عند اصحابها فقيمتها يوم وهبها ولا ترجع
المراة فيما وهبت لزوجها وقال الحسن بن حي اذا لم يرد بالهبة ثواب الدنيا
لم يرجع اذا قبض ولا يرجع فيما وهب لذي رحم محرم فان وهب لغير ذي رحم
محرم ويريد بها ثواب الدنيا فله ان يرجع فيها وقال الليث اذا وهب للثواب
رجع فيها مثل قول مالك ولا ترجع المراة فيما وهبت لزوجها الا ان يكون
سالها ان تهب له ثم طلقها مكانه او بعد ذلك بيوم او نحوه وقال الشافعي
لا يرجع في الهبة الا الوالد فيما وهبه لولده وقال داود بن علي كل من وهب
شيئا لغيره لم يجز الرجوع فيه ولا فرق في ذلك بين البعيد والقريب دليلنا
على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المتردد انا قد علمنا باجماع من الامة ولا
اعتبار بداود لان الاجماع قد تقدمه وسبقه ان عقد الهبة وان قارنه القبض
غير مانع من الرجوع وانما اختلفوا في موضع جواز الرجوع فذهب قوم الى
ان الرجوع انما يجوز مع ذوي الارحام دون الاجانب وذهب اخرون الى انه

يجوز

يجوز مع الاجانب دون ذوي الارحام وذهبت الامامية الى انه يجوز بالمواضع كلها
فقد بان بالاتفاق على ان قبض الهبة غير مانع من الرجوع على كل حال فمن ادعى
انه مانع في موضع دون اخر فعليه الدليل الشرعي على اختصاص ذلك الموضع
بهذا الحكم ولا دليل لمن خصص موضعا دون اخر لان تعويلهم على اخبار احاد
وقياس يقتضي الظن لا معول على مثله في ثبوت الاحكام الشرعية فثبت بهذا
الاعتبار جواز الرجوع في المواضع كلها وان ليس بعضها بذلك احق من بعض
فان قالوا لو جاز الرجوع في الهبة لجاز في البيع وفي ساير العقود قلنا ساير
العقود ما اجمعت الامة على جواز الرجوع فيها على الجملة وانما اختلفوا في موضع
فان احتج المخالف بما يروونه عن النبي ص وآله من قوله الراجع في هبته كالكلب
يعود في قيئه فالجواب عن ذلك ان هذه كلها اخبار احاد لا توجب علما ولا
عملا ولا يثبت بمثلها الاحكام وهذا الخبر معارض باخبار كثيرة يروونها
عن النبي ص وآله من جواز الرجوع في الهبة واذا سلم هذا الخبر على ما فيه فالمراد
به الاستقذار لا التحريم لان عند ذلك مستهجن مستقذر الا ترى ان الكلب
لا تحريم عليه فاما الخبر الاخر الذي لا يتضمن ذكر الكلب فهو وان كان مطلقا
يرجع الى الكلب لان الالف واللام يحملان على العهد وليس ها هنا معهود
منه الرجوع في قيئه الا الكلب فلا فرق بين ان يقول كالعائد في قيئه وبين
ان يقول كالكلب يعود في قيئه على انا لو حملنا لفظة العائد على الجنس والعموم
لدخل فيه الكلب لا محالة فلا يجوز حمل العود على التحريم لان ذلك لا يتاتى
في الكلب فلا بد من حمله على الاستقذار والاستهجان وهو ممكن في كل عاقل
فان قيل كيف يجوز ان يجتمع جواز الرجوع في الهبة مع القول بانها تملك با
القبض قلنا غير ممتنع اجتماع ذلك كما ان المبيع اذا شرط فيه الخيار مدة معلومة
كان مملوكا بالعقد وان كان حق الرجوع فيه ثابتا فان قالوا الملك مع ثبوت
حق الخيار ناقص او غير مستقر قلنا نحن في ملك الموهوب مع ثبوت حق

في الهبة

الرجوع مثل ما يقولونه حرفاً بحرف ومما انفردت به الامامية
ان من وهب شيئاً في مرضه الذي مات فيه اذا كان عاقلاً مميزاً يصح ولا يكون
من ثلثه بل يكون من صلب ماله وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا الى
ان الهبة في مرض الموت محسوبة من الثلث دليلنا الاجماع المتردد ولان
تصرف العاقل في ماله جائز وما تعلق للورثة بماله وهو حي حق فهبته جائزة
ولذلك صح بلا خلاف نفقته جميع ماله على نفسه في ماكل ومشرب فان قيل
اي فرق بين الهبة في المرض والوصية قلنا الهبة حكمها منجز في الحال
وما تعلق في حال الحيوة حق لوارث لمال المورث والوصية حكمها موقوف
على الوفاة وبعد الوفاة يتعلق حق الورثة بمال المورث فوجب ان يكون
محسوبة من الثلث

في الاجارات

ومما انفردت به الامامية القول
بان الصناع كالقصار والخياط ومن اشبههما ضامنون المتاع الذي يسلم
اليهم الا ان يظهر هلاكه ويشتهر بما لا يمكن دفعه او يقوم بينة بذلك وهم
ايضاً ضامنون لما جنته ايديهم على المتاع بتعد وغير تعد وسواء كان
الصانع مشتركاً او غير مشترك ومعنى الاشتراك هو ان يستاجر الاجير
على عمل في الذمة فيكون لكل احد ان يستاجره ولا يختص بعضهم دون بعض
ومعنى الاجير المنفرد هو من استوجر للعمل مدة معلومة فيختص المستاجر
بمنفعته تلك المدة ولا يصح لغيره استيجاره فيها وخالف باقي الفقهاء في
ذلك فقال ابو حنيفة واصحابه لا ضمان على الاجير المشترك الا فيما جنته
يداه وقال زفر لا ضمان عليه فيما جنت يداه ايضاً الا ان يخالف وقال
ابو يوسف ومحمد وعبيد الله بن الحسن يضمن الا ما لا يستطاع الامتناع
منه كالحريق وموت الشاة واللصوص الغالبين وقال الثوري يضمن
في اللصوص ايضاً وقال مالك يضمن القصار الا ان ياتي امر من الله تعالى مثل
الحريق والسرقة والضياع اذا قامت عليه بينة ويضمن قرض الفار اذا

لم يقم

لم يقم بينة واذا قام بينة انه قرض الفار من غير تضييع لم يضمن وقال الاوزاعي
لا يضمن القصار من الحريق والاجير المشترك ضامن اذا لم يشترط له انه لا ضمان
عليه وقال الحسن بن حي من اخذ الاجرة فهو ضامن تبرأ او لم يتبرأ ومن
اعطى الاجرة فلا ضمان عليه وان شرط الا ضمان ويضمن الاجير المشترك من
عدو وهارب او موت وهذا القول من ابن حي كانه موافق للامامية لانه ان
عنى به الاجير المشترك والخاص فهو موافق لهم وان كان يعني المشترك دون
الخاص فهو خلاف الا انه يخالف للامامية على كل حال بقوله ومن اعطى الاجرة
فلا ضمان عليه وان شرط لان عندنا ان شرط كان الضمان عليه بالشرط وان
اعطا الاجر وقال الليث الصناع كلهم ضامنون لما افسدوا او هلك
عندهم وهذا ايضاً كموافقة الامامية اذا اراد بالصناع من كان مشتركاً او
خاصاً وللشافعي قولان احدهما يضمن والاخر لا يضمن الا ما جنت يداه دليلنا
على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وايضاً من خالفنا في هذه المسئلة
على تباين اقوالهم يرجعون فيها الى ما يقتضي الظن من قياس او خبر
واحد ونحن نرجع الى ما يقتضي العلم فقولنا اولى على كل حال ومما يمكن ان
يعارضوا به لانه موجود في رواياتهم وكتبهم ما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله
من قوله على اليد ما اخذت حتى تؤديه وهذا يقتضي ضمان المتاع على كل
حال واذا خصصوه احتاجوا الى دليل ولا دليل لهم على ذلك

في الوقوف

ومما انفردت به الامامية القول بان من وقف وقفاً جاز
له ان يشترط انه ان احتاج اليه في حال حياته كان له بيعه والانتفاع بثمنه
والقول ايضاً بان الوقف متى حصل له من الخراب بحيث لا يجدي نفعاً
جاز لمن هو وقف عليه بيعه والانتفاع بثمنه وان ارباب الوقف متى
دعتهم ضرورة شديدة الى ثمنه جاز لهم بيعه ولا يجوز لهم ذلك مع فقد
الضرورة وخالف باقي الفقهاء في ذلك فلم يجيزوا اشتراط الواقف لنفسه

اثنان في عمل كصناعة غلق ونساجة ثوب وما اشبه ذلك لم يثبت بينهما شركة
وكان لكل واحد منهما اجرة عمله خاصة وان لم يتميز عملاهما لاجل الاختلاط
كان الصلح بينهما واذا دفع رجل الى تاجر مالا ليتجر به على ان الربح بينهما
لم ينعقد بينهما بذلك شركة وكان صاحب المال بالخيار ان شاء اعطاه
ما شرط له وان شاء منعه وكان له عليه اجرة مثله وكذلك اذا اعطى
الانسان غيره ثوبا ليبيعه وشرط له فيه سهما من الربح فهو بالخيار
ان شاء امضى شرطه وان شاء رجع فيه وكان عليه في بيع الثوب اجرة
مثله في البيع وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة واصحابه يجوز
شركة الابدان والصناعات اتفقت او اختلفت عملا في موضعين
او موضع واحد ولا يجوز في الاصطياد والاحتطاب ونحوهما وروى
ابو يوسف عن ابي حنيفة قال كلما يجوز فيه الوكالة يجوز فيه الشركة وما
لا يجوز فيه الوكالة لا يجوز فيه الشركة وما جازت فيه الشركة من الصناعات
نحو الخياطة والقصارة فانه سواء عملا جميعا او احدهما فما حصل من فضل
فهو بينهما نصفان وقال مالك تجوز الشركة على ان يحتطبا ويصطادا
اذا كانا يعملان جميعا في موضع واحد وكذلك اذا اشتركا في صيد البزاة
او الكلاب اذا كان البازي والكلب بينهما نصفين وقال مالك لا يجوز
الشركة بين حداد وقصار وانما تجوز في صناعة واحدة يعملان فيها
في موضع واحد فان عملا في موضعين او كانتا صناعتين لم تجز الشركة
وقال مالك تجوز ان يشترك المعلمان في تعليم الصبيان اذا كانا في
مجلس واحد وان تفرقا في مجلسين فلا خير فيه وقال الحسن بن حي
والليث شركة الابدان جائزة في الاعمال وقال الليث وان مرض احدهما
لم يكن للمريض شيء من عمل الصحيح الا ان يشاء الصحيح ان يشركه في عمله و
قال الشافعي لا تجوز الشركة الا بالدراهم والدنانير ويخلط المالان وهما

لايدل

لا يدل على انه لا يجيز شركة الابدان الا انه ليس ينتهي في ذلك الى ما تقوله الامامية
من ان العمل لا يدخل في الشركة منفردا ولا مجتمعا ودليلنا على صحة ما ذهبنا اليه
الاجماع المتردد ولان معول مخالفينا في هذه المسائل التي ذكرناها كلها على
الظنون والحسبان والراي والاجتهاد ونحن عدلنا فيما نذهب اليه فيها الى
التوقيف فما قلناه اولى

في الرهن

ومما انفردت به الامامية
القول بان من رهن حيوانا حاملا فاولاده خارجون عن الرهن وان حمل الحيوان
في الارتهان كان اولاده رهنا مع امهاته وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال
ابو حنيفة اذا ولدت المرهونة بعد الرهن دخل ولدها في الرهن وكذلك اللبن
والصوف وثمرة النخل والشجر وهو قول الثوري والحسن بن حي وقال مالك ما حدث
من ولد فهو رهن وليست الثمرة الحادثة رهنا مع الاصل وقال الليث اذا كان
الدين حالا دخلت الثمرة في الرهن وان كان الى اجل فالثمرة لصاحب الاصل وفي رواية
عنه انه لا يدخل فيه الا ان يكون موجودا يوم الرهن وقال الشافعي لا يدخل الولد ولا
الثمرة الحادثة في الرهن ومن تامل هذه الاقوال على اختلافها علم ان قول الشيعة
منفرد عنها والدلالة على صحة الطريقة التي ذكرناها في المسئلة التي ذكرناها
قبل هذه بلا فصل

في الاجارة

ومما انفردت به الامامية القول بان
يوجر الانسان شيئا بمبلغ بعينه فيوجره المستاجر باكثر منه اذا اختلف النوعان
كان استاجره بدينار فانه يجوز ان يواجره باكثر من قيمة الدينار من الحنطة و
الشعير وما اشبه ذلك وكذلك يجوز ان يستاجر بدينار ويوجر بثلاثين درهما لان
الربا لا يدخل مع اختلاف النوع وهذا متى لم يحدث فيما استاجره حدثا يصلحه به فان
ما زاد على عينه نفع ومصلحة جاز ان يوجره باكثر مما استاجره على كل حال من غير تخصيص
وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة واصحابه لا يجوز للمستاجر ان يوجر ما
استاجره قبل القبض ويجوز بعد القبض فان اجره لا يتصدق بالفضل الا ان يكون اصلح
فيه شيئا او بنى فيه بناء وهو قول الثوري والاوزاعي والحسن بن حي وقال مالك والحكم والبتي

والليث الشافعي لا باس بان يواجر باكثر ولا يتصدق بشيء دليلنا على صحة ما ذهبنا
اليه بعد الاجماع المتردد ان المستاجر مالك للمنافع وقد اجازت الشريعة ملك
المنافع فجرى مجرى ملك الاعيان في جواز التصرف فيها فللمالك ان يتصرف في ملكه
بحسب اختياره من زيادة او نقصان والاصل في العقول والشريعة جواز تصرف
المالك في ملكه الا ان يمنع مانع ولا مانع فيما ذكرناه في السيرة ومما انفردت
به الامامية القول بان من حارب الامام العادل وبغى عليه وخرج عن التزام طاعته
يجري مجرى محارب النبي صلى الله عليه واله وخالع طاعته في الحكم عليه بالكفر وان اختلفا احكامهما
من وجه اخر في المناكحة والموارثة وكيفية الغنيمة من اموالهم وخالف باقي الفقهاء
في ذلك وذهب المحصلون منهم والمحققون الى ان محارب الامام العادل فاسق
يجب البراءة منهم وقطع الولاية لهم من غير انتهاء الى الكفر وذهب قوم من
اصحاب الحديث الى ان الباغي مجتهد وخطاؤه يجري مجرى الخطا في ساير مسايل الاجتهاد
والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطايفة وايضا فان الامام ممن يجب معرفته
وتلزم طاعته كوجوب المعرفة بالنبي عليه السلم ولزوم طاعته وكالمعرفة بالله تعالى
وكما ان جحد تلك المعارف والشك فيها كفر كذا هذه المعرفة وايضا فقد دل الدليل
على وجوب عصمة الامام من كل القبايح وكل من ذهب الى وجوب عصمته ذهب الى
كفر الباغي عليه والخالع لطاعته والتفرقة بين الامرين خلاف اجماع الامة فان قيل
لو كان من ذكرتم بالغا الى حد الكفر لوجب ان يكون مرتدا وان تكون احكامه احكام
المرتد واجمعت الامة على ان احكام الباغي تخالف احكام المرتد وكيف يكون مرتدا
وهو يشهد الشهادتين ويقوم بالعبادات قلنا ليس يمتنع ان يكون الباغي
له حكم المرتد في الانسلاخ عن الايمان واستحقاق العقاب العظيم وان كانت
الاحكام الشرعية في مناكحته وموارثته وغير ذلك تخالف احكام المرتد كما ان الكافر
الذمي مشارك للحربي في الكفر والخروج عن الايمان وان اختلفا احكامهما الشرعية
فاما اظهار الشهادتين فليس يدل على كمال الايمان الا ترى من اظهرها وجحد وجوب

الفرايض

الفرايض والعبادات لا يكون مؤمنا بل كافرا وكذا اقامة بعض العبادات من صلوة
وغيرها ومن جحد الزم العبادات واوجبها من طاعة امام زمانه وفرضيته لم ينفعه
ان يقوم بعبادة اخرى من صلوة وغيرها واما ما يذهب اليه قوم من غفلة الحشوية
من عذر الباغي والحاقه باهل الاجتهاد في الاقوال البعيدة من الصواب ومن
المعلوم ضرورة ان الامة اطبقت في الصدر الاول على ذم البغاة على امير المؤمنين
عليه السلم ومحاربيه والبراءة منهم ولم يقم لهم احد في ذلك عذرا وهذا المعنى
قد شرحناه في كتبنا وفرعناه وبلغنا فيه النهاية وهذه الجملة ههنا كافية فان
اعترض المخالف بما ذكرناه بالخبر الذي يرويه معمر بن سليمن عن عبد الرحمن بن الحكم
العقاري عن عديسة بنت اهبان بن صيفي قالت جاء علي الى ابي فقال الا تخرج
قال ابن عمي وخليلي امرني اذا اختلف الناس ان اتخذ سيفا من خشب او بالحجر
الذي يروى عن ابي ذر رحمه الله انه قال قال رسول الله صلى الله عليه واله كيف بك اذا رايت
احجار الزيت وقد غرقت بالدم قال قلت ما اختار الله لي ورسوله قال تلحق او
قال عليك بمن انت منه قال قلت افلا اخذ بسيفي واضعه على عاتقي قال شاركت
القوم اذا قال فما تامرني يا رسول الله قال الزم بيتك قلت فان دخل على
بيتي قال فان خفت ان يبهرك شعاع السيف فالق رداءك على وجهك يبوء باثمه
واثمك قلنا هذان الخبران وامثالهما لا يرجع بهما عن المعلوم والمقطوع
بالادلة عليه وهي معارضة بما هو اظهر منها واقوى واولى من وجوب محاربة
الفئة الباغية ونصرة الحق ومعونة الامام العادل ولو لم يرد في ذلك الا
ما رواه الخاص والعام والولي والعدو من قوله عليه السلم حربك يا علي حربي
وسلمك يا علي سلمي وقد علمنا انه عليه السلم لم يرد ان نفس هذه الحرب حربه
بل اراد تساوي الاحكام فيجب ان تكون احكام محاربيه هي احكام محاربي النبي
واله الا ما خصه الدليل وما روي ايضا من قوله اللهم انصر من نصره واخذل من
خذله ولانه عليه السلم لما استنفر في قتال اهل الجمل وصفين والنهروان اجابه

ابن عمر هذا القول يدل على وقوع الرضا به فاما ابدال السلام بالسام فليس بصريح
في سب ولا شتم ولو وقع من مسلم او ذمي ما اقتضى القتل واما الشاة المسمومة
فيجوز ان يكون النبي ص واله اعتقد ان اليهودية ما علمت انها مسمومة فقد يجوز
الا تكون بذلك عالمة وقد يجوز ايضا لو كانت عالمة وقاصدة ان يكون عليه السلم
رأى درء القتل عنها مع استحقاقها الضرب من المصلحة فله عليه السلم مثل ذلك
وانما كلامنا في الاستحقاق للقتل والمسلم كاليهودي في هذا الباب سواء كتاب
مسائل القضاء والشهادات وما يتصل بذلك ومما ظن انفراد الامامية به و
اهل الظاهر يوافقونها فيه القول بان للامام والحكام من قبله ان يحكموا بعلمهم في جميع
الحقوق والحدود من غير استثناء وسواء علم الحاكم ما علمه وهو حاكم او علمه قبل ذلك
وقد حكي انه مذهب لابي وخالف باقي الفقهاء في ذلك فذهب ابو حنيفة واصحابه
الى ان ما شاهده الحاكم من الافعال الموجبة للحدود قبل القضاء وبعده فانه لا
يحكم فيها بعلمه الا القذف خاصة وما علمه قبل القضاء من حقوق الناس لم يحكم
فيه بعلمه فان علمه بعد القضاء حكم وقال ابو يوسف ومحمد يحكم فيما علمه قبل القضاء
من ذلك بعلمه وهو قول سواء وقال الحسن بن حي يقضي بعلمه قبل القضاء
بعد ان يستحلفه في حقوق الناس وفي الحدود لا يقضي بعد القضاء اذا علمه
حتى يشهد معه في الزنا ثلثة وفي غيره رجل اخر وقال الاوزاعي في الامام يشهد
هو ورجل اخر على قذف رجل اخر انه يجيزه هو وقال شريح ادفعوا الى امام
فوقي وانا اشهد لك به وقال مالك لا يقضي بعلمه في ساير الحقوق حتى يكون شاهد
سواه وفي الزنا اربعة غيره وقال الليث لا يحكم في حقوق الناس بعلمه حتى يكون
شاهد اخر فيقضي بشهادته وشهادة الشاهد معه وقال الشافعي يقضي بعلمه
في حقوق الناس وفي الحدود قولان لانه يقبل رجوع المقر وقال ابن ابي ليلا
فيمن اقر عند القاضي في مجلس الحكم بدين فان القاضي لا ينفذ ذلك حتى يشهد
معه اخر والقاضي شاهد ثم قال بعد ذلك اذا ثبت قوله في الاصول عنه انفق عليه

القضاء

القضاء فان قيل كيف يستجيزون ادعاء الاجماع من الامامية في هذه المسئلة
وابو علي بن الجنيد يصرح بالخلاف فيها ويذهب الى انه لا يجوز للحاكم ان يحكم
بعلمه في شيء من الحقوق ولا الحدود قلنا لا خلاف بين الامامية في هذه المسئلة
وقد تقدم اجماعهم ابن الجنيد وتاخر عنه وانما عول ابن الجنيد فيها على ضرب من
الراي والاجتهاد وخطاؤه ظاهر وكيف يخفى اطباق الامامية على وجوب الحكم
بالعلم وهم ينكرون توقف ابي بكر عن الحكم لفاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه و
اله بفدك لما ادعت نحلها اياها ويقولون اذا كان عالما بعصمتها وطهارتها
وانها لا تدعي الا حقا فلا وجه لمطالبتها باقامة البينة لا وجه لها مع القطع بالصدق
وكيف خفي على ابن الجنيد خبر الاعرابي واني قتلته لانه كذبك لما قلته اصدق
رسول الله ص واله فقال رسول الله صلى الله عليه واله اصبت يا علي فلا تعود
الى مثلها ثم التفت الى القرشي وكان قد تبعه فقال هذا حكم الله لا ما حكمت به
وروت الشيعة ايضا عن ابن جريج عن الضحاك عن ابن عباس قال خرج رسول
الله ص واله من منزل عايشة فاستقبله اعرابي ومعه ناقة فقال يا محمد تشتري
مني هذه الناقة فقال النبي ص واله نعم بكم تبيعها يا اعرابي قال بمائتي درهم فقال
النبي ص واله ناقتك خير من هذا قال فما زال النبي ص واله يزيد حتى اشترى الناقة
باربعمائة درهم فلما دفع النبي عليه السلم الى الاعرابي الدراهم ضرب الاعرابي
يده الى زمام الناقة فقال الناقة ناقتي والدراهم دراهمي فان كان لمحمد شيء
فليقم البينة قال فاقبل رجل فقال النبي ص واله اترضى بالشيخ المقبل قال نعم
يا محمد فقال النبي ص واله الناقة ناقتي فان كان لمحمد شيء فليقم البينة قال
الرجل القضية فيها واضحة يا رسول الله وذلك ان الاعرابي طلب البينة
فقال له النبي ص واله اجلس فجلس ثم اقبل رجل اخر فقال النبي ص واله اترضى
يا اعرابي بالشيخ المقبل قال نعم فلما دنا قال له النبي عليه السلم اقض فيما بيني وبين
الاعرابي قال تكلم يا رسول الله صلى الله عليك قال النبي ص واله الناقة ناقتي

والدراهم دراهم الاعرابي فقال الاعرابي
بل الدراهم دراهمي والناقة ناقتي

والدراهم للاعرابي فقال الاعرابي لا بل الناقة ناقتي والدراهم دراهمي فقال الرجل القضية فيها واضحة يا رسول الله لان الاعرابي يطلب البينة فقال النبي صلى الله عليه واله اجلس حتى ياتي الله من يقضي بيني وبين الاعرابي بالحق قال فاقبل علي فقال النبي صلى الله عليه واله اترضى بالشاب المقبل قال نعم فلما دنى قال يا ابا الحسن اقض بيني وبين الاعرابي فقال تكلم يا رسول الله فقال النبي صلى الله عليه واله الناقة ناقتي والدراهم دراهم الاعرابي فقال الاعرابي لا بل الناقة ناقتي والدراهم دراهمي فان كان لمحمد بينة فليقم البينة فقال علي خل بين الناقة وبين رسول الله صلى الله عليه واله فقال الاعرابي ما كنت بالذي افعل او يقيم البينة فدخل علي عليه السلام فاشتمل على قايم سيفه ثم اتى وقال خل بين الناقة وبين رسول الله صلى الله عليه واله قال ما كنت بالذي افعل او يقيم البينة قال فضربه عليه السلم ضربة فاجمع اهل الحجاز على انه رمى براسه قال بعض اهل العراق بل قطع منه عضوا فقال النبي صلى الله عليه واله ما حملك على هذا يا علي فقال يا رسول الله نصدقك على الوحي من السماء ولا نصدقك على اربع مائة درهم وقال ابو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي رضه وقد روى هذا الخبر في كتابه المعروف من لا يحضره فقيه هذان الخبران غير مختلفين لانهما في قضيتين وكانت هذه القضية قبل القضية التي ذكرناها قبلها وقد روت الشيعة ايضا في كتبها خبر علي عليه السلام مع شريح قاضيه في درع طلحة بن عبد الله لما قال عليه السلم هذه درع طلحة اخذت غلولا يوم البصرة ومطالبة شريح بالبينة على ذلك واحضاره عليه السلام الحسن ابنه عليه السلام وقنبر غلامه وقوله عليه السلام لشريح اخطأت ثلث مرات ورووا ايضا حديث خزيمة بن ثابت ذي الشهادتين لما شهد للنبي عليه السلم كيف شهدت بذلك وعلمته قال من حيث علمنا انك رسول الله فمن يروي هذه الاخبار مستحسنا لها ومعولا عليها كيف يجوز ان يشك في انه كان يذهب الى ان الحاكم يحكم بعلمه لولا قلة تامل ابن الجنيد والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه زايدا على الاجماع المتردد قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وقوله تعالى والسارق

والسارقة

والسارقة فاقطعوا ايديهما فمن علمه الامام سارقا او زانيا قبل القضاء او بعده فواجب عليه ان يقضي فيه بما اوجبته الاية من اقامة الحدود واذا ثبت ذلك في الحدود فهو ثابت في الاموال لان من اجاز ذلك في الحدود اجازه في الاموال ولم يجزه احد من الامة في الحدود دون الاموال فان قيل ولم زعمتم انه اراد بقوله الزانية والزاني والسارق والسارقة من علمتموه كذلك دون ان يكون اراد من اقر عندكم بسرقة او زنا او شهد عليه الشهود قلنا من اقر بزنا او شهد عليه الشهود لا يجوز ان يطلق عليه القول بانه زان وكذلك السارق وانما حكمنا فيهما بالاحكام المخصوصة اتباعا للشرع وان جوزنا ان يكون ما فعل شيئا من ذلك والزاني في الحقيقة من فعل الزنا وعلم ذلك وكذلك السارق فحمل الايتين على العلم اولى من حملهما على الشهادة والاقرار فان احتجوا بما روي عن النبي صلى الله عليه واله انه قال لو اعطي الناس بدعواهم لادعا ناس دماء قوم واموالهم لكن البينة على المدعي واليمين على من انكر واخبر عليه السلم ان المدعي لا يعطى بغير بينة فالجواب اولا هذا خبر واحد لا يوجب علما ولا عملا ثم اذا سلمنا قلنا علم الحاكم اقوى البينات واذا جعلنا البينة الاقرار والاشهاد من حيث ابانت عن الامر وكشفت فاقوى منها العلم اليقيني فاما من فرق بين ما علمه وهو حاكم وبين ما علمه وهو على خلاف ذلك وقوله ان الذي علمه وهو غير حاكم لا اعتداد به لان علمه في حال لا ينفذ حكمه فيها باطل لان العدل اذا شهد مضى الحاكم شهادته وان جوزنا ان يكون قد تحملها في حال فسقه وكذلك لا تبطل شهادة العدل البالغ وان جوزنا ان يكون قد تحملها في حال طفولية فان قيل لو جاز للحاكم ان يحكم بعلمه لكان في ذلك تزكية لنفسه قلنا التزكية حاصلة للحاكم بتولية الحكم له وليس ذلك بمانع منافا لامضاء الحكم فيما علمه ثم هذا لازم في اخبارهم حكم الحاكم بعلمه في غير الحدود لانه تزكية لنفسه ولا يختلفون ايضا في انه يقبل منه جرحه للشهادة واسقاط الشهادة ولا يكون ذلك تزكية لنفسه فان قالوا اذا حكم

وكل من اجاز شهادة الاب للابن والابن للاب اجاز شهادة الاخ لاخيه عن شريح
وابن سيرين والنخعي والشعبي وعطا وقتادة والثوري ومالك والشافعي
وابو حنيفة وجمهور الفقهاء على ذلك وانما خالف فيه الاوزاعي فذهب الى
ان شهادة الاخ لاخيه لا تقبل وان كان عدلا وحكي عن مالك انه قال ان شهد
في غير النسب وان شهد له وان كانا اخوين من ام فادعى احدهما اخا من اب
وشهد له اخوه لم يقبل واذا جازت شهادة الاقارب في النسب بعضهم لبعض
فاولى جواز ذلك في الرضاع لان كل من ذهب الى احد الامرين ذهب الى
الاخر ولم يفرق احد بين المسئلتين دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع
المتردد وايضا قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم فشرط فيه العدالة ولم
يشترط سواها ويدخل في عموم هذا القول ذوا القرابات كلهم وقوله تعالى
واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان
يدل ايضا على هذه المسئلة فاما اعتماد المخالفين على الاخبار التي يروونها
في هذا الباب فخبر يروى عن الزهري عن عروة عن عايشة عن النبي صلى الله عليه وآله انه
قال لا تجاوز شهادة الوالد لولده ولا الولد لوالده ما لا يصح الاعتماد عليه لان كل هذه الاخبار
اذا سلمت من القدح كانت اخبار احاد لا توجب الا الظن ولا ينتهي الى علم
ولا يجوز ان يرجع بما يوجب الظن عن ظواهر الكتاب الموجبة العلم على ان
الساجي قد قال في هذا الخبر ان هذه رواية غير ثابتة عند اهل النقل وراوي
هذا الخبر عن الزهري يزيد بن ابي زياد وحكى الساجي ان شعبة قال ان يزيد
كان رفاعا او يرفع الى النبي صلى الله عليه وآله ما لا اصل له وضعف هذا الحديث الخبر
من وجوه معروفة وقدح في روايته واما الاعتماد في المنع من شهادة الاقارب
على التهمة التي تلحق لاجل النسب فغير صحيح لانه يلزم على ذلك ان لا تقبل
شهادة الصديق لصديقه ولا الجار لجاره لان التهمة متطرقة وايضا فان
العدالة مانعة من التهمة وجابرة عنها وحكي عن الشافعي في المنع من شهادة

الوالد لولده والولد لوالده انه قال الولد جزء من ابيه فكانه شهد لنفسه اذ شهد
لما هو بعضه وهذا غير محصل لان الولد وان كان مخلوقا من نطفة ابيه فليس
بعض له على الحقيقة بل لكل واحد منهما حكم يخالف حكم صاحبه ولذلك استرقوا
الولد برق امه وان كان الاب حرا وحررته بحرية الام وان كان الاب عبدا
ولم يسر حكم كل واحد منهما الى صاحبه ومما انفق عليه الامامية
الا من شذ من جملتهم ويستشكل عليه القول بشهادة العبيد لساداتهم
اذا كان العبيد عدولا مقبوله فتقبل ايضا على غيرهم ولهم ولا تقبل على
ساداتهم وان كانوا عدولا وقد روي عن انس موافقة الامامية في قبول
شهادة العبيد العدول وهو قول الليث واحمد بن حنبل وداود وابي ثور
وروي عن الشعبي انه قال يقبل فيما قل من الحقوق ولا يقبل فيما كثر دليلنا
على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة ولا اعتداد بمن شذ عنهم وظواهر
ايات الشهادة في الكتاب مثل قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم وهو عام
في العبيد اذا كانوا عدولا وغيرهم ولا يلتفت الى ما يروى مما يخالف هذه الظواهر
من الطرق الشيعة ولا الطرق العامة وان كثرت لانها تقتضي الظن ولا تنتهي
الى العلم وهذه الظواهر التي ذكرناها توجب العلم ولا يرجع عنها لما يقتضي
الظن وهذه الطريقة هي التي يجب الرجوع اليها والتعويل عليها وهي مزيلة
لكل شغب في هذه المسئلة ولو كنا ممن يثبت الاحكام بالاستدلالات
لكان لنا ان نقول اذا كان العبد العدل بلا خلاف تقبل شهادته على رسول
الله صلى الله عليه وآله في روايته عنه فلان تقبل في شهادته على غيره اولى وكان ابو علي
ابن الجنيد من جملة اصحابنا يمنع من شهادة العبد وان كان عدلا ولما تكلم
على ظواهر الايات في الكتاب التي تعم العبيد والاحرار ادعى تخصيص الايات بغير
دليل وزعم ان العبد من حيث لم يكن كفوا للحر في دمه وكان ناقصا عنه
في احكامه لم يدخل تحت الظواهر وقال ايضا ان الشاهد يكون اقوى عدالة

من الرجال ولم تكن شهادتهن مقبولة في كل ما يقبل فيه شهادة الرجال وهذا
منه غلط فاحش لانه اذا ادعى ان الظواهر اختصت بمن يتساوى احكامه
في الاحرار كان عليه الدليل لانه ادعى ما يخالف فيها الظواهر ولا يجوز رجوعه
في ذلك الى اخبار الاحاد التي يروونها لانا قد بينا ما في ذلك فاما النساء
فغير داخلات في الظواهر التي ذكرناها مثل قوله تع ذوي عدل منكم ومثل
قوله تع شهيدين من رجالكم فانما اخرجنا النساء من هذه الظواهر لانهن
ما دخلن فيها والعبيد العدول داخلون فيها بلا خلاف ويحتاج في اخراجهم
الى دليل ومما انفردت به الامامية القول بان شهادة ولد الزنا
لا تقبل وان كان على ظاهر العدالة وقد روي موافقة الامامية في الاقوال
القديمة فروى الساجي عن عمر بن عبد العزيز انه قال لا تقبل شهادة
ولد الزنا وروى الطبري والساجي عن عبد الله بن عمر مثل ذلك وحكى
الطبري عن يحيى بن سعيد الانصاري ومالك والليث بن سعد ان
شهادته في الزنا لا تجوز وقال مالك ولا في ما اشبهه من الحدود دليلنا
على ذلك اجماع الطائفة عليه فان قيل اليس ظواهر الايات التي احتججتم بها
يقتضي قبول شهادة ولد الزنا اذا كان عدلا فكيف امتنعتم من قبول شهادته
مع العدالة وهو داخل في ظواهر الايات قلنا هذا موضع لطيف لا بد من
تحقيقه وقد حققناه في مسئلة امليناها قديما في الخبر الذي يروى
بان ولد الزنا لا يتعدى اليه ذنب من خلق من نطفته وله حكم نفسه فالمانع
من ان يكون عدلا مرضيا والذي نقوله ان طائفتنا مجمعة على ان ولد الزنا
لا يكون نجيبا ولا مرضيا عند الله تع ومعنى ذلك ان يكون الله تع قد علم
فيمن خلق من نطفة زنا لا يختار الخير والصلاح واذا علمنا بدليل قاطع
عدم نجابة ولد الزنا وعدالته فشهد وهو مظهر العدالة مع غيره لم نلتفت
الى الظاهر المقتضي لظن العدالة به ونحن قاطعون على خبث باطنه وقبح

سريرته

سريرته فلا تقبل شهادته لانه عندنا غير عدل ولا مرضي فعلى هذا الوجه يجب
ان يقع الاعتماد دون ما تعلق به ابو علي بن الجنيد لانه قال اذا كنا لا نقبل
شهادة الزاني والزانية كان ردنا لشهادة من هو شر منهما اولى وروي عن
النبي ص وآله انه قال في ولد الزنا انه شر الثلثة وهذا غير معتمد لان الخبر الذي
رواه خبر واحد لا يوجب علما ولا عملا ولا يرجع بمثله عن ظواهر الكتاب الموجبة
للعلم واذا كان معنى قوله عليه السلم انه شر الثلثة من حيث لم تقبل شهادته ابدا
وقبلت شهادة الزانيين اذا تابا فقد كان يجب على ابن الجنيد ان يبين من
اي وجه لم تقبل شهادته على التائبين وكيف كان اسوء حالا في هذا الحكم من
الكافر الذي تقبل شهادته بعد التوبة من الكفر والرجوع الى الايمان ويبين
كيف لم تقبل شهادته مع اظهار العدالة والصلاح والنسك والعبادة
وانه بذلك داخل في ظواهر ايات قبول الشهادة وما شرع في ذلك ولا اهتدى
له والوجه هو ما بيناه عليه الموافق للقول بالعمل بالعدل ومما
يظن انفراد الامامية به ولهما فيه موافق القول بان شهادة الاعمى اذا كان عدلا
مقبولة على كل حال ولا فرق بين ان يكون ما علمه وشهد به كان قبل العمى او بعده
ووافق الامامية في ذلك مالك والليث بن سعد وقال لا تجوز شهادة الاعمى على
ما علمه في حال العمى اذا عرف الصوت في الطلاق والاقرار ونحوهما وان شهد
على زنا حد حد القذف ولم تقبل شهادته ووافق الامامية في قبول شهادة الاعمى بحال
وهو قياس قول ابن شبرمة وقال ابو يوسف وابن ابي ليلى والشافعي ما علمه
قبل العمى جازت شهادته وما علمه في حال العمى لم يجز ان يشهد به دليلنا على صحة
ما ذهبنا اليه زايدا على اجماع الطائفة ظواهر الكتاب التي تلوناها واستدللنا
بها على جواز شهادة العبيد وغيرهم لان الاعمى داخل في هذه الظواهر ولا يمنع
عميه من كونها متناولة له ومعول من خالفنا في هذه المسئلة ان الاعمى يشتبه
عليه الاصوات فلا يحصل له العلم اليقين ولانهم يظنون الادراك بالسمع لا يحصل

اللوطي وفعله حجة وجايز ذكره على سبيل المعارضة لمخالفينا انهم كلهم يروون عن عكرمة
عن ابن عباس ان النبي ص واله قال من وجدتموه على عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل
والمفعول به وقد حكي انه كان يذهب اليه مع امير المؤمنين عليه السلم ابو بكر و
ابن عباس ولم يظهر خلاف عليهم هناك ومما يقوي هذا المذهب بان يقال قد
علمنا ان الحدود انما وضعت في الشريعة للزاجر عن فعل الفواحش والجنايات
وكلما كان الفعل افحش كان الزاجر اقوى ولا خلاف في ان اللواط افحش من الزنا
والكتاب ينطق بذلك فيجب ان يكون الزجر عنه اقوى وليس هذا بقياس لكنه
ضرب من الاستدلال ومما يقوي ان اللواط افحش من الزنا فانه اصابة فرج
لا يستباح اصابته بحال وليس كذلك الزنا وعذر ابي حنيفة كانه اوسع
من عذر الشافعي وابي يوسف ومحمد لان اباحنيفة يدعي انه لم يعين هو في
الشريعة على دلالة تقتضي وجوب الحد على اللوطي وكل الامر فيه من الجنايات
ففيه التعزير والشافعي ومن وافقه من ابي يوسف ومحمد يجرون اللواط مجرى
الزنا في جميع الاحكام فياليت شعري من اين لهم ذلك وكيف حكموا فيه بحكم
الزنا واسم الزنا لا يتناوله في الشرع فان قالوا اسم الزنا وان لم يتناوله فاسم
الفاحشة عام في اللواط والزنا قلنا انما علق النبي عليه السلم الاحكام المخصوصة
باسم الزنا فكلما لم يقع عليه هذا الاسم المعين لم يتعلق به الاحكام واسم
الفاحشة وان عم اللواط فهو يعم الزنا والسرقة وكل القبايح فيجب ان يجعل
لجميع هذه الجنايات احكام الزنا لان اسم الفاحشة يقع عليها قال الله تعالى
انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن وانما اراد جميع القبايح و
المعاصي ومما انفردت به الامامية القول بان البينة اذا قامت
على امراتين بالسحق جلدت كل واحدة منهما مائة جلدة مع فقد الاحصان ووجوده
فان قامت البينة عليهما بتكرر هذا الفعل منهما واصرارهما عليه كان للامام
قتلهما كما يفعل باللوطي وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يوجبوا شيئا حدا

دليلنا

دليلنا ما تقدم من اجماع الطايفة فلا خلاف بينهم في ذلك وايضا فلا خلاف في
ان هذا فعل فاحش قوي الحظر يجري مجرى اللواط وكل شي كان ازجر عنه فهو
اولى وثبوت الحد فيه ازجر عنه وادعى الى الامتناع منه وانما يرجع مخالفونا في نفي
الحد من هذا الموضع الى الراي والاجتهاد وقد بينا انه لا رجوع الى مثلهما في
الشريعة وانما الرجوع الى النص والتوقيف ومما ظن انفراد الامامية
به القول بان من نكح بهيمة وجب عليه التعزير بما هو دون الحد من الزنا وتغريم
ثمن البهيمة لصاحبها وقد روي عن الاوزاعي ايجاب الحد على من اتى البهيمة و
قال باقي الفقهاء لا حد على من اتى البهيمة ولا تعزير والمعتمد في ذلك على اجماع
الطايفة ويمكن ان يعارضوا بما يروونه عن عكرمة عن عباس قال قال رسول
الله ص واله من وجدتموه على بهيمة فاقتلوه واقتلوا البهيمة واذا كان هذا
موجودا في رواياتهم فقد انضم الى ما ترويه الشيعة وهو كثير
ومما انفردت به الامامية القول بان من نكح امراة ميتة او تلوط بغلام ميت
كان حكمه في العقوبة حكم من فعل ذلك بالحي ولسنا نعرف موافقا من باقي الفقهاء
للامامية في ذلك وان كانوا مخطئين لفعاله مبدعين له الا انهم ما عرفنا انهم
يوجبون عليه من الحد ما يوجبونه على فاعل ذلك بالحي والحجة لنا بعد اجماع الطايفة
ان هذا فعل فيه شناعة وشناعة في الشريعة وتعلق بالاموات فكلما زجر عنه
وباعد عن فعله اولى ومما انفردت به الامامية القول بان من
استمنى بيده وجب عليه ان يضرب بالدرة الضرب الشديد حتى تحمر ولم يعرف
الفقهاء ذلك والحجة لنا ما تقدم ذكره في المسئلة التي تقدم هذه المسئلة
ومما انفردت به الامامية القول بان من قامت عليه البينة بالجمع
بين النساء والرجال او الرجال والغلمان للفجور وجب ان يجلد خمسا
وسبعين جلدة ويحلق راسه ويشهر في البلد الذي يفعل فيه ويجلد المراة
اذا جمعت بين الفاجرين لكنها لا يحلق راسها ولا تشهر ولم يعرف باقي الفقهاء

ذلك ولا سمعنا عنهم ولا منهم والحجة لنا فيه اجماع الطايفة وان ذلك زجر
وادعى الى مجانبة هذا الفعل القبيح الشنيع وما ظن انفرادنا به
واهل الظاهر يوافقونهم فيه القول بانه يجمع على الزاني المحصن بين الجلد و
الرجم يبدا بالجلد ويثنى بالرجم وداود مع اهل الظاهر يوافقهم على ذلك و
خالف باقي الفقهاء في ذلك وقالوا لا يجمع الجلد والرجم بل يقتصر في المحصن
على الرجم دليلنا اجماع الطايفة وايضا فلا خلاف في استحقاق المحصن الرجم
وانما الخلاف في استحقاقه الجلد والذي يدل على استحقاقه اياه قوله تعالى الزانية
والزاني فاجلدوا كل واحد منهما ماية جلدة والمحصن يدخل تحت هذا الاسم فيجب
ان يكون مستحقا للجلد وكانه تعالى قال اجلدوهما لاجل زناهما واذا كان الزنا
علة في استحقاق الحد وجب في المحصن كما وجب في غيره واستحقاقه للرجم
غير مناف لاستحقاقه للجلد لان اجتماع الاستحقاقين لا يتنافى وليس يمكنهم
ان يدعوا دخول الجلد في الرجم كما يدعوه دخول المسح في الغسل لان من المعلوم
انه متميز منه وغير داخل فيه فان قالوا هذه الاية محمولة على الابكار قلنا هذا
تخصيص بغير دليل فان عولوا في تخصيصه على ما رووه عن النبي صلى الله عليه واله انه قال
فان اعترفت فارجمها ولم يذكر الجلد قلنا هذا او لا خبر واحد وغايته حاله اذا
سلم من كل قدح ان يوجب الظن واخبار الاحاد لا يخص بها ظواهر الكتاب
الموجبة للعلم واذا تعلمناه فليس فيه اكثر من خلو الخبر من ذكره للجلد وذلك
لا يسقط وجوبه الى ترى انهم كلهم يدفعون استدلال من استدل ان الشهادة
في النكاح ليست بواجبة بان يقول ان الله تعالى ذكر النكاح في مواضع من
الكتاب ولم يذكر الشهادة ولا شرطها بان يقولوا عدم ذكر الشهادة في ايات
النكاح لا يدل على انها ليست بواجبة وما سبيل المحتج بذلك الا سبيل
من قال الوضوء ليس بواجب لان النبي صلى الله عليه واله قال من نام عن صلوة او نسيها
فليصلها اذا ذكرها ولم يذكر الوضوء ولم يشرطه هاهنا فلم يدل على نفي اشتراطه

على انه

نفي وجوبه فان احتج المخالف بما رواه قتادة عن سمرة عن الحسن بن يحيى بن
جابر قال كنت فيمن رجم ماعزا ولم يجلده رسول الله صلى الله عليه واله فالجواب عن ذلك
ان هذا خبر واحد لا يختص به ظواهر الكتاب الموجبة للعلم وقد طعن في هذا
الخبر لان قتادة دلسه وقال عن سمرة ولم يقل حدثني وبعد فان هذه شهادة
بنفي ولا يتعلق الا بعلمه كانه قال لم اعلم ان رسول الله صلى الله عليه واله جلده وفقد
علمه بذلك لا يدل على انه لم يكن وغير ممتنع ان يجلده من حيث لا نعلم فظاهر
الخبر ان جابرا اعني بقوله كنت فيمن رجم ماعزا ولم يجلده رسول الله صلى الله عليه واله
وانما اراد انه لم يجلده في المجلس الذي رجم فيه لانه قال كنت فيمن رجم
ولم يجلده النبي صلى الله عليه واله ولو كان قصده الى نفي الجلد على كل حال لم يكن في قوله
كنت فيمن رجم معنى الا ترى ان رجلا لو قال ما اكل عمرو الطعام وهو يريد
منه ثلثة ايام لم يجز ان يقول قوله فاني كنت معه طول البارحة فلم يطعم وانما
يحسن هذا القول منه اذا كان يريد نفي اكله مدة ملازمته وقد قيل ان غاية
ما في الخبر ان ظاهره يقتضي ان رسول الله صلى الله عليه واله ما باشر جلده بنفسه وذلك
لا يدل على انه لم يامر الغير بجلده والقول في الخبر الذي يروونه نافع عن ابن عمر ان
النبي صلى الله عليه واله رجم اليهوديين ولم يجلدهما يجري مجرى الكلام في الخبر على ان
هذا الخبر الذي رووه معارض بما يروونه عن النبي صلى الله عليه واله الشيخ جلد ماية
جلدة والرجم وهذا يعارض رواياتهم ويسقط الرجوع عن ظاهر الكتاب بها
اذا كان هذا موجودا في رواياتهم وما يرويه الشيعة من ذلك لا يحصى كثرة ومن
وما انفردت به الامامية القول بان الحر
اجتماع الجلد والرجم
البكر اذا زنا فجلد ثم عاد فجلد ثم عاد الثالثة فجلد انه ان عاد الرابعة قتله
الامام والعبد يقتل في الثامنة وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يقولوا
بشيء منه دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطايفة وايضا فقد علمنا ان
ايجاب القتل على من عاود الى الرابعة ازجر وادعى الى تجنب ذلك وما هو

يدخل بها بعد اسلامهما وقال الشافعي اذا دخل بامرأة وهما كافران فهو
احصان دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه بعد اجماع الطايفة ان الاحصان
اسم شرعي تحته حكم شرعي بغير شبهة ولا خلاف في ان الحر المسلم اذا كان
عنده زوجة كان يتمكن من وطيها بغير مانع عنه فانه محصن وادعا من خالفنا
الاحصان في مواضع اخر خالفناهم فيها فعليهم الدلالة الشرعية على ذلك
وانما يرجعون فيه الى الاراء والظنون وبمثل ذلك لا تثبت الاحكام الشرعية
فان قالوا انتم تدعون ايضا ثبوت حكم الاحصان في موضع الخلاف مثل
احصان المملوكة والذمية قلنا دليلنا على لحوق هذا الحكم في تلك المواضع
التي فيها الخلاف هو اجماع الطايفة المبني على العلم اليقين دون الظن
وكان موضع الوفاق لنا عليه دليل اجماع الطايفة مضافا الى اجماع
الامة والمواضع التي يدعي مخالفنا ثبوت الاحصان فيها ونحن ننفيه
دليلنا على نفيه انه حكم شرعي يقتضي ثبوته وما ندعي ثبوت الاحصان فيه
مخالفونا في ثبوته الى دليل اجماع الطايفة

ومما انفردت به الامامية

ان من زنا بذات محرم ضربت عنقه محصنا كان او غير محصن ومن عقد على
واحدة منهن وهو عارف بحرمتها ووطيها استحق ضرب العنق و
حكمه حكم الواطي لهن بغير عقد وخالف باقي الفقهاء في ذلك وقال ابو حنيفة
والثوري فيمن عقد على ذات محرم ووطي انه لا يحد ويعزر وقال ابو يوسف
ومحمد يحد اذا علم تحريمها عليه وقال مالك يحد ولا يلحق نسب الولد وان
لم تعلم هي بذلك وان كانت هي علمت وهو لا يعلم الحق به الولد واقيمت عليها
الحد وقال ابن شبرمة من اقرانه تزوج امرأة في عدتها وهو لا يعلم انها محرمة
ضربته ما دون الحد وكذلك الممتنع وقال الاوزاعي في الذي يتزوج بالمجوسية
وبالخامسة والاختين ان كان جاهلا ضرب مائة والحق به الولد وان كان
معتمدا رجم ولا يلحق به الولد وقال الحسن بن حي فيمن تزوج امرأة في العدة وهو

لايعلم

لا يعلم انها لا تحل له او ذات محرم منه اقيم عليه الحد اذا وطي وهو قول الشافعي
فان الشافعي اذا ادعى الجهالة بان لها زوجا او انها في عدة احلف ودري عنه
الحد دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطايفة وان تغليظ الحد ازجر
عن الفعل المحدود عليه ومما يمكن ان يعارض به ما هو موجود في رواياتهم
عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه واله انه قال من وقع على ذات رحم له فاقتلوه ولم
يفرق بين ان يقع بنكاح او غيره ولا يجوز ان يحمل هذا الخبر على ان المراد به انه
اذا وقع عليها وهو معتقد لاباحة الفعل لان الخبر عام وتخصيصه يحتاج الى دليل
ولان النبي صلى الله عليه واله اختص ذوات الارحام والاجانب فيما ذكره كذوات المحارم
ولان من وقع على اجنبية محرم واعتقد اباحة وقوعه عليها كان بذلك كافرا
على كل حال ومما يوجد في رواياتهم حديث البراء في رجل تزوج امرأة ابيه قال
ابو برده فامرني النبي صلى الله عليه واله ان اقتله وقال ابو حنيفة ان الحدود تسقط
بالشبهات وانه اذا عقد على ذات محرم مع العلم بحالها كان هذا عقدا
لشبهة طريق لانه لا شبهة في هذا العقد اذا فرضنا بانه عالم بانها ذات محرم
لان الحد انما يبطل بشبهة ترجع الى الفاعل وهو اعتقاده اباحة الوطي او
لشبهة ترجع الى المفعول به وهو ان يكون في الموطوءة ملك او لشبهة في الفعل
او يختلف في اباحته وان لم يوجد احد هذه الامور هاهنا فاذا حال هاهنا
شبهة عقد قبل العقد لم يبح الوطي ولم يزل الحكم عن تحريمه فلا يكون شبهة
في سقوط الحد

ومما انفردت به الامامية

القول بان الذمي اذا زنا
بالمسلمة ضربت عنقه واقيم على المسلمة الحد ان كانت محصنة جلدت ثم رجمت
وان كانت غير محصنة جلدت مائة جلدة وما نعرف موافقا من باقي الفقهاء
في ذلك والوجه في صحة قولنا زايدا على اجماع الطايفة ان هذا الفعل من الذمي
خرق للذمة واحتقار الاسلام وجرأة على اهله ولا خلاف ان من خرق الذمة كان
مباح الدم فان قيل يقتل من لم يكن قاتلا قلنا كما نقتله مع الاحصان وليس

يقاتل ويقتل المرتد وليس بقاتل وبعد فاذا جاز ان يتغلظ في الشريعة حكم زنا
المحصن حتى يلحق باخذ النفس ما المنكر من ان يتغلظ ايضا زنا الذمي بالمسلمة
حتى يلحق بوجوب تناول النفس — ومما انفردت به الامامية القول
بان من غصب امراة على نفسها ووطيها مكرها لها ضربت عنقه محصنا
كان او غير محصن وخالف باقي الفقهاء في ذلك دليلنا على صحة ما ذهبنا
اليه اجماع الطايفة وايضا ان من المعلوم ان هذا الفعل افحش واشنع
في الشريعة واغلظ وازجر — ومما انفردت به الامامية القول بان
من زنا بجارية ابيه جلد الحد وان زنا الاب بجارية ابنه او ابنته لم يجلد
الحد لكنه يعزر بحسب ما يراه السلطان ولم يعرف الفقهاء ذلك و
الوجه في صحة قولنا زايدا على اجماع الطايفة انه غير ممتنع ان تكون حرمة
الابوة وما عظمه الله تعم من شانها يقتضي اسقاط الحد في هذا الموضع
كما اسقطت الحد في قتل رجل لابنه واذا كانت المصلحة لا يمتنع ان يقتضي
ما ذكرناه واجمعت الطايفة عليه في اجماعها الحجة وظهرت الروايات فيها
به وجب العمل عليه — ومما انفردت به الامامية القول بان السارق
يجب قطع يده من اصول الاصابع وتبقى له الراحة والابهام وفي الرجل قطع
من صدر القدم ويبقى له العقب وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا كلهم
الى ان اقطع اليد من الرسغ والرجل من المفصل من غير تبقية وقد ذهب
الخوارج الى ان القطع من المرفق وحكي عنهم انه من اصل الكف دليلنا
على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المتردد ان الله تعم امر بقطع يد السارق
بظاهر الكتاب واسم اليد يقع على هذا العضو من اوله الى اخره ويتناول كل
بعض منه الا ترى انهم يسمون كل من عالج شيئا باصابعه انه قد فعل شيئا بيده
قال الله تعم فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم كما يقولون فيمن عالج شيئا
بواحد واية الطهارة تقتضي التسمية باليد الى المرافق فاذا وقع اسم اليد

علي هذه

على هذه المواضع كلها وامر الله تعم ان تقطع يد السارق ولم ينضم الى ذلك
بيان مقطوع عليه في موضع القطع والاتلاف محظور عقلا فاذا امر الله تعم به
وجب الاقتصار على اقل ما يتناوله الاسم مما وقع الخلاف فيه وهو ما ذهبت
الامامية اليه الا ترى ان هذا يقتضي ان يقتصر على قطع اطراف الاصابع ولا يوجب
ان تقطع من اصولها قلنا الظاهر يقتضي ذلك والاجماع منع منه فان احتج
المخالف بما يروونه من ان النبي صلى الله عليه واله قطع من الكوع قلنا هذا ما ثبت على
وجه يوجب اليقين وانما هو في اخبار الاحاد ويعارضه ما رويناه مما يقتضي
خلاف ذلك وقد روى الناس كلهم ان امير المؤمنين عليه السلام قطع من
الموضع الذي ذكرناه ولم نعرف مخالفا في الحال ولا منازعا له — ومما
انفردت به الامامية القول بان من سرق ما يبلغ نصاب القطع من حرز قطعت
يمينه من الموضع الذي ذكرناه فان سرق ثانية قطعت رجله اليسرى فان سرق
ثالثة بعد قطع رجله خلد في الحبس الى ان يموت او يرى الامام رايه فان سرق
في الحبس من حرز ما هو نصاب القطع ضربت عنقه وليس لاحد من الفقهاء
هذا التفصيل لان الشافعي يقول اذا سرق ثانية قطعت رجله اليسرى
واذا سرق ثالثة قطعت يده اليسرى وابو حنيفة يذهب الى ان رجله اليسرى
تقطع في الثانية وفي الثالثة يحبس فكان ابا حنيفة قد سلك [illegible]
في الثالثة الحبس دون القطع الا انه يخالف في ايجاب القتل عليه متى سرق
بعد ذلك وقوله اقرب الى قولنا على كل حال والفقهاء [illegible]
يروون عن جابر عن النبي صلى الله عليه واله قتل السارق في الخامسة [illegible]
في كتبهم ان عثمان بن عفان وعبد الله [illegible]
بعد ما قطعت اطرافه وقد [illegible]
اخبار معروفة فكيف ينكرون [illegible]
الاخبار على انه يجوز ان [illegible]

ايضا على من خالف في قتل الجماعة بواحد بقوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل
ما اعتدى عليكم والقاتلون اذا كانوا جماعة فكلهم معتد فيجب ان يعاملوا بمثل
ما عاملوا به القتيل فان قالوا ان الله تعالى يقول النفس بالنفس والحر بالحر وهذا ينفي
ان تؤخذ نفسان بنفس وحران بحر قلنا المراد بالنفس والحر هاهنا الجنس لا
العدد فكانه قال ان جنس النفس تؤخذ بجنس النفوس وكل جنس الاحرار و
الواحد والجماعة يدخلون في ذلك فان قيل اذا اشتركت الجماعة في القتل فليس
كل واحد منهم قاتلا وليس يجوز ان يقتل من ليس بقاتل قلنا كل واحد من الجماعة
قاتل في حال الاشتراك ويطلق عليه هذا الاسم فكيف ظننتم انا لا نطلق على كل واحد
قاتل فاذا قالوا والقاتل لا بد له من مقتول فكيف تقولون في الجماعة قلنا مقتول
الجماعة واحد وان كانوا القتلة جماعة وكل واحد من القاتلين هو قاتل للنفس
التي قتلها القاتل الاخر يجري ذلك مجرى جماعة حملوا جسما وكل واحد منهم
حامل ومحمول الجماعة واحد وهو الجسم كذلك مقتول الجماعة المشتركين في القتل
واحد وان كان فعل احدهم غير فعل صاحبه كما ان حمل كل واحد من حاملي الجسم
غير حمل صاحبه وفعله غير فعله وان كان المحمول واحدا وبيان هذه الجملة ان
القتل اذا كان على ما ذكرناه في مواضع كثيرة من كلامنا هو نقض البنية التي لا تبقى
الحياة مع نقضها وكان نقض هذه البنية قد يفعله الواحد منا منفردا وقد يشترك
الجماعة في نقض بنية الحي ويكونون كلهم ناقضين لها ومبطلين الحياة وهذا
هو معنى القتل فثبت انه قد وجد من كل واحد من الجماعة معنى القتل وحقيقته
فيجب ان يسمى قاتلا ووجدت لبعض من نصر هذا المذهب اعني القول بجواز
قتل الجماعة بالواحد كلاما سال فيه نفسه فقال اذا كان كل واحد من الجماعة قاتلا
فينبغي ان يكون كل واحد منهم قاتلا للنفس غير التي قتلها صاحبه واجاب
عن هذا الكلام ان كل واحد من الجماعة قاتل لكنه ليس بقاتل نفس كما ان الجماعة
اذا اكلت رغيفا فكل واحد منهم اكل لكنه ليس باكل رغيفا وهذا غلط من هذا القايل

لان كل واحد من الجماعة اذا اشتركوا في القتل قاتل كما قال ولا بد ان يكون قاتل نفس
فكيف يكون قاتلا وما قتل نفسا غير ان النفس التي قتلها واحد من الجماعة هي
النفس التي قتلها شركاؤه والنفس واحد والقتل مختلف كما قلناه في الجسم المحمول
وليس كل الرغيف لان الجماعة اذا اكلت رغيفا فكلهم اكلوا وليس كل واحد
منهم اكل رغيفا وانما اكلت الجماعة الرغيف وكل واحد منهم انما اكل بعضه ولان
الرغيف يتبعض والنفس لا تتبعض كما ان حمل الجسم الثقيل لا يتبعض فما يحمله
كل واحد من الجماعة هو الذي يحمله الاخر وكذلك يجب ان يكون من قتله واحد من
الجماعة اذا اشتركوا في القتل هو الذي قتله كل واحد منهم فتحقيق هذا الموضع ليس
من عمل الفقهاء ولا يهتدون اليه لفقد علمهم باصوله فلا يجب ان يتعاطوه ويتحوا
فان قيل قد ثبت ان الجماعة اذا اشتركوا في سرقة النصاب لم يلزم كل واحد منهم
القطع وان كان كل واحد منهم اذا انفرد بسرقة لزمه القطع واي فرق بين ذلك
وبين القتل مع الاشتراك قلنا الذي نذهب اليه وان خالفنا فيه الجماعة اذا اشترك
نفسان في سرقة شيء من حرز وكان قيمة المسروق ربع دينار فصاعدا فانه يجب عليهما
القطع معا فقد سوينا بين القتل والقطع وانما ينبغي ان يسال عن الفرق بين
الامرين من فرق بينهما فان قالوا لما لم يكن عليهما قصاص كامل قلنا الدية تتبعض
فيمكن تقسيطها عليهم والقصاص لا يتبعض فاما الكلام على ما شاركنا من الفقهاء
في قتل الجماعة بالواحد فانفرادنا عنه بهذا الترتيب الذي رتبناه فهو انا
نقول هذه الجماعة انما قتلت نفسا واحدة وان اشتركوا في قتلها واذا اخذت
الانفس الكثيرة بتلك النفس على ما ورد به الشرع فلا بد مما ذكرناه من رد الدية
على اولياء المقتولين حتى تخلص نفس واحدة بنفس واحدة ويسلم ايضا جواز قتل
الجماعة بواحد فان قالوا الذي من مذهبكم هذا عجب لانكم توجبون به قتل الجماعة بالواحد
وتذهبون الى ان هذا الحق مستحق لا محالة فاذا كان قتلا مستحقا كيف يؤخذ بازائه
دية او ليس قتل الواحد بالواحد لما كان مستحقا لم يكن فيه دية تعود الى احد قلنا

هذا القتل وان كان مستحقا بمعنى انه يحسن من ولي الدم ان يطالب به فغير
ممتنع ان يكون الشرط في حسنه ما ذكرناه من اعطاء الدية وان تكون المصلحة
اقتضت الذي ذكرناه فوجوه المصالح غير مضبوطة ولا محدودة والزجر والردع
عن قتل الجماعة للواحد على سبيل الاشتراك ثابت لانه لا فرق في ردع الجماعة
عن الاشتراك في قتل الواحد بين ان يقتل به ولا دية راجعة على احد وبين
ان يقتل به مع رجوع الدية على الوجه الذي ذكرناه لان من علم انه متى قتل قتل
واستحق القتل مع الانفراد والاشتراك كان ذلك زاجرا عن القتل فان احتج من
نفى قتل الجماعة بالواحد بما يروونه عن جويبر عن الضحاك عن النبي صلى الله عليه وآله قال لا
يقتل اثنان بواحد فهذا الخبر اذا سلم من كل قدح وتضعيف لا يرجع بمثله عن
الادلة الموجبة للعلم وقد ضعفه اهل النقل وطعنوا على روايته مع ان جويبر الضحاك
عن النبي ص والمرسل وقد تأوله قوم على ان المراد به ولا يقتل اثنان بواحد اذا
كان احدهما خاطئا ومما يقوي هذا المذهب الذي اختصصنا به انه لا خلاف في
ان الواحد اذا قتل جماعة لم يكاف دمه دماؤهم حتى يكتفي بقتله عن جماعتهم بل يقتل
بواحد منهم ويجب الدية للباقين فيجب في الجماعة اذا قتلت واحدا مثل هذا
الاعتبار حتى يكونوا متى قتلوا به اعادوا على اولياء المقتولين الدية الماخوذة
من قاتل الجماعة بالواحد لان دم الواحد لا يكافي دم الجماعة ولا ينوب منابه
فكذا يجب في دم الجماعة والواحد

ومما انفردت به الامامية ان الرجل
اذا قتل امرأة عمدا واختار اولياؤها الدية كان على القاتل ان يؤديها اليهم
وهو نصف دية الرجل فان اختار اولياء المقتولة قتل الرجل بها كان لهم ذلك
بشرط ان يؤدوا الى ورثة الرجل المقتول نصف الدية ولا يجوز لهم ان يقتلوه
الا على هذا الشرط وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يوجبوا على من قتل الرجل بالمرأة
شيئا من الدية دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد بل هي على النصف منها
فيجب اذا اخذت الكاملة ان يرد فضل ما بينهما

ومما انفردت به الامامية

القول

القول بان الثلثة اذا قتل احدهم وامسك الاخر وكان الثالث عينا لهم حتى
فرغوا انه يقتل القاتل ويحبس الممسك ابدا حتى يموت ويسمل عين الناظر لهم
وقد روي عن ربيعة الرأي انه يقتل القاتل ويحبس الممسك حتى يموت و
هذه موافقة الامامية وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة واصحابه
فيمن امسك رجلا حتى قتله آخر ان القود على القاتل دون الممسك ويعزر
الممسك وقال ابن وهب عن مالك اذا امر عبده ان يقتل رجلا فقتله فان
كان العبد اعجميا قتل السيد وان كان غير اعجمي قتل العبد وقال ابن القاسم
عن مالك في الممسك الرجل حتى يقتله غيره ان عليهما جميعا القصاص لان
الممسك اراد قتله وقال الليث بمثل قول مالك وقال الليث فان امسكه
ليضربه فقتله قتل القاتل وعوقب الاخر وقال الليث لو امر غلامه ان يقتل
رجلا فقتله قتلا جميعا وحكى المزني عن الشافعي انه يقتل الذابح دون
الممسك كما يجلد الزاني دون الممسك دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع
المتردد وايضا فانا نرجع في الترتيب الذي ذكرناه الى نص وتوقيف ومخالفنا
يرجع الى رأي محض وحسبان فكيف يجوز ان يقتل الممسك وليس بقاتل
ولكن ان يعارضوا به ما رووه وهو موجود في كتبهم ان النبي ص واله قال
فيمن قتل غيره وامسكه الاخر انه يقتل القاتل ويصبر الصابر قال ابو عبيد
القسم بن سلام معناه يحبس الممسك لان الصبر في اللغة الحبس فان
احتجوا بما يروى عن عمر بن الخطاب انه قتل سبعة بواحد ثم قال لو تمالأ عليه
اهل صنعاء لقتلتهم اي تعاونوا والامساك معاونة القتل لا محالة
فينبغي ان يستحق به القتل قلنا هذا خبر واحد لا يوجب علما ولا عملا ولا يرجع
بمثله عن الادلة الموجبة للعلم ومعنى التمالي في الخبر هو المشاركة في القتل
والتعاون عليه واذا كان الممسك ليس بشريك في القتل فلا يجوز ان يستحق
القتل فان قيل ان الممسك والذابح تعاونا على القتل ولا شريك فيه وانما

ولا نفي اربعماية درهم وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة واصحابه
وعثمان البتي والثوري والحسن بن حي وداود دية الكافر مثل دية المسلم
واليهودي والنصراني والمجوسي والمعاهد والذمي سواء وقال مالك
دية اهل الكتاب على النصف من دية المسلم ودية المجوسي ثمانماية درهم
وديات نسائهم على النصف من ذلك وقال الشافعي دية اليهودي والنصراني
ثلث الدية ودية المجوسي ثمانماية درهم والمراة على النصف وهذه موافقة
للامامية في المجوسي خاصة وانما انفردوا بغير ذلك وحكي عن احمد بن حنبل انه
ذهب الى ان المسلم اذا قتل يهوديا او نصرانيا خطا الزمه نصف الدية وان
قتله عمدا الزمه كمال الدية دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وقد
ثبت ان المؤمن لا يقتل بالكافر وكل من قال من الامة بان المؤمن لا يقتل
بالكافر قال بان ديته دون ديته وان اختلفوا في المبلغ واذا ثبت ان
ديته ناقصة عن دية المسلم فالكلام بيننا في مبلغ هذا النقصان وبين
من وافقنا في جملة النقصان وان خالف في التفصيل واذا كنا نرجع في ان
النقصان على ما ذكرناه الى طريقة توجب العلم فقولنا اولى ممن عول في هذا
النقصان على ما يوجب الظن من قياس او خبر واحد فان احتج المخالف بقوله تعالى
ومن قتل مؤمنا خطا فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله ثم قال وان
كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة الى اهله فظاهر الكلام يقتضي
ان الدية واحدة قلنا لا شبهة في ان ظاهر الكلام لا يقتضي التساوي في
مبلغ الدية وانما يقتضي التساوي في وجوب الدية على سبيل الجملة ودية
الذمي عندنا وان نقصت عن دية المسلم تسمى في الشريعة دية كما انه غير ممتنع
ان يقول القائل من قتل مسلما فعليه دية ومن قتل مسلمة فعليه دية وان
اختلف الديتان في المبلغ اذا تساويا في كونهما ديتين ومما يمكن ان يحتج به
لصحة ما نذهب به ان الاصل في العقول براءة الذمة من الدية وسائر الحقوق

فقد بينا

فقد بينا انا اذا الزمنا المسلم في قتلها اليهودي ثمانماية درهم فقد الزمنا
ما لا شك في لزومه له وما زاد على ذلك من ثلث او نصف او مساواة لدية المسلم
هو بغير يقين مع الخلاف فيجب ان يثبت ما ذكرناه من المبلغ لانه اليقين دون
ما عداه وان احتجوا بما رواه عمرو بن حزم عن النبي صلى الله عليه واله انه قال في النفس مائة
من الابل وهذا يقتضي ان يكون ذلك في كل نفس قلنا هذا خبر واحد لا يوجب
علما ولا عملا ولا يجوز ان يرجع به عما ذكرناه من الادلة الموجبة للعلم وهو ايضا
معارض باخبار يروونها كثيرة عن النبي صلى الله عليه واله يتضمن بعضها ان الدية النصف
وبعضها ان الدية الثلث واذا تعارضت الاخبار سقطت على ان ظاهر
هذا الخبر يقتضي ان المراة مساوية للرجل في الدية وقد خالفنا بينهما
بالدليل وكذلك الذمي عندنا ومما انفردت به الامامية القول
بان الذمي اذا قتل مسلما عمدا دفع الذمي الى اولياء المقتول فان اختاروا
قتله تولى ذلك السلطان منه وان اختاروا استرقاقه كان رقا لهم وان
كان له مال فهو لهم كما يكون مال العبد لمولاه وخالف باقي الفقهاء
في ذلك دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتقدم وايضا فان قتل
الذمي للمسلم غليظ شديد فيه هتك به حرمة الذمة فلا يجوز ان يكون
عقوبته كعقوبة من لم يقع منه الى ذلك واذا كان لابد من التغليظ في جنايته
فغير منكر ان ينتهي التغليظ الى الحد الذي ذكرناه اذا تظاهرت به الرواية
واجتمعت الطائفة عليه ومما انفردت به الامامية القول
في الشجاج هي دون الموضحة مثل الخارصة والدامية والباضعة والسمحاق
دية مقدرة ففي الخارصة وهي الخدش الذي يشق الجلد بعير واحد وفي الدامية
وهي التي تصل الى اللحم ويسيل منها الدم بعيران وفي الباضعة وهي التي
تقطع اللحم وتزيد في الجناية على الدامية ثلثة ابعرة وفي السمحاق وهي
التي تقطع اللحم حتى تبلغ الجلدة الرقيقة المغشية للعظم اربعة ابعرة

وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة واصحابه ومالك والاوزاعي و
الشافعي ليس فيما دون الموضحة من الشجاج ارش مقدر وانما فيه حكومة
وقال الحسن بن حي في السمحاق اربع من الابل وهذه موافقة للامامية
دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وانا نرجع في هذه التقديرات
الى الروايات وطريق العلم ويرجع المخالف الى الراي والظن

ومما انفردت به الامامية القول بان في لطمة الوجه اذا احمر موضعها
دينارا واحدا ونصف فان اخضر واسود ففيها ثلثة دنانير وارشها
في الجسد النصف من ارشها في الوجه بحساب ما ذكرناه وما اعرف
موافقا من باقي الفقهاء على ذلك والوجه في نصرة هذه المسئلة ما تقدم
في امثالها

وما يتعلق بذلك

اعلم ان المسايل التي تنفرد بها الامامية في هذا الباب يدور اكثرها و
معظمها على اصول نحن نبين الكلام فيها ونستوعبه وهي الكلام في
العصبة والعول والرد فاذا بان ان الحق في هذه الاصول معنا دون
مخالفينا بنيت المسايل الكثيرة في الفرايض عليه واستغنينا عن التطويل
بتعيين الكلام في المسائل مع رجوعهن الى اصل واحد وقد احكمناه

اعلم ان مخالفينا في هذا الباب يذهبون
في ذلك الى ما لم يقم به حجة من كتاب ولا سنة مقطوع بها ولا اجماع ويعولون
في هذا الاصل الجليل على اخبار احاد ضعيفة لو سلمت من كل قدح و
مخالفة لنص الكتاب وظاهره على ما نستدل عليه ومعارضة بامثالها لكان
غاية امرها ان توجب الظن الذي قد بينا في غير موضع ان الاحكام الشرعية
لا تثبت بمثله وادعاء الاجماع على قولهم في التعصيب غير ممكن مع الخلاف
المعروف المسطور فيه سالفا وانفا لان ابن عباس رضي الله عنه كان
مخالفهم في التعصيب ويذهب الى مثل مذهب الامامية ويقول فيمن

خلف

خلف بنتا واختا ان المال كله للبنت دون الاخت ووافقه في ذلك
وحكى الساجي ان عبد الله بن الزبير قضى بذلك وحكى
جابر بن عبد الله وقد رويت موافقة ابن عباس عن ابراهيم النخعي في رواية
الطبري مثله وذهب داود بن علي الاصفهاني الى مثل ما حكيناه ولم يجعل
الاخوات عصبة مع البنات فبطل ادعاء الاجماع مع ثبوت الخلاف متقدما
ومتاخرا والذي يدل على صحة مذهبنا وبطلان مذهب مخالفنا في
العصبة بعد اجماع الطايفة الذي قد بينا انه حجة قوله تعالى للرجال نصيب
مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان و
الاقربون مما قل منه او كثر نصيبا مفروضا وهذا نص في موضع الخلاف
لان الله تعالى صرح بان للرجال من الميراث نصيبا وان للنساء ايضا
نصيبا ولم يخص موضعا دون موضع فمن خص في بعض المواريث بالميراث
الرجال دون النساء فقد خالف ظاهر الاية وايضا فان توريث الرجال
دون النساء مع المساواة في القربى والدرجة من احكام الجاهلية
وقد نسخ الله بشريعة نبينا احكم الجاهلية ينعون ومن احسن من الله
حكما وليس لهم ان يقولوا انما نخص الاية التي ذكرتموها بالسنة وذلك
ان السنة التي لا تقتضي العلم القاطع لا نخص بها القران كما لا ننسخه
بها وانما يجوز بالسنة ان تخص وتنسخ اذا كانت تقتضي العلم اليقين
ولا خلاف في ان الاخبار المروية في توريث العصبة اخبار احاد لا توجب
علما واكثر ما تقتضيه غلبة الظن على ان اخبارا التعصيب معارضة
باخبار كثيرة ترويها الشيعة من طرق مختلفة في ابطال ان يكون الميراث
بالعصبة وانه بالقربى والرحم واذا تعارضت الاخبار رجعنا الى ظاهر
الكتاب فاعتماد المخالفين في العصبة على حديث رواه ابن طاوس عن
ابيه عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله الحقوا

على القربى لان الله تعالى قال واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله فنص على
القربى وتوالي الارحام سبب في استحقاق الميراث والبنت اقرب من الاخت
وادنى رحم وخبرهم الذي يعولون عليه في توريث الاخت مع البنت ما رواه
الهذيل بن شرحبيل ان ابا موسى الاشعري سئل عن رجل ترك بنتا وابنة ابن
واختا من ابيه وامه فقال للابنة النصف وما بقي فللاخت وخبر يرويه الاسود بن
يزيد قال قضى فينا معاذ بن جبل على عهد رسول الله ص واله فاعطى البنت
النصف والاخت النصف ولم يورث العصبة شيئا فاما الخبر الاول فقد قدح
اصحاب الحديث في روايته وضعفوا رجاله وقيل ان هذيل بن شرحبيل مجهول
ضعيف ولو زال هذا القدح لم يكن فيه حجة لان ابا موسى ليس في قضايه بذلك
حجة ولانه ما اسنده عن النبي ص واله وكذلك القول في خبر معاذ وليس في قولهم
انه كان على عهد رسول الله حجة لانه قد يكون على عهده ما لا يعرفه ولو عرفه
لانكره وقد امتنع من توريث الاخت مع البنت من هو اقوى من معاذ وهو اولى
بان يتبع وهو ابن عباس وفي حديث معاذ ايضا ما يقتضي بطلان قول من يذهب الى
ان الاخت تاخذ بالتعصيب مع البنت لانه قال ولم يورث العصبة شيئا لانها لو كانت
عصبة في هذا الموضع لم يقل ذلك بل كان يقول ولم يورث باقي العصبة شيئا وليس لهم
ذلك ولا الاخت يجوز ان يستدل على ان الاخت لا ترث مع البنت بقوله تعالى ان امرء هلك
ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك فشرط في توريث الاخت فقد الولد فيجب
ان لا ترث مع البنت لانها ولد وذلك انه تعالى انما شرط في هذا الفرض المخصوص
للاخت فقد الولد وليس ذلك بمانع من ان ترث مع فقد الشرط بسبب اخر فان
تعليق الحكم بشرط لا يدل على ارتفاعه مع فقد الشرط على ما بينا في كتاب اصول
الفقه ويمكن ان يقال ايضا لمخالفينا في هذه المسئلة ان الاناث لا يرثون
بالتعصيب الا ترى ان البنات وبنات الابن لا يرثن بالتعصيب اذا انفردن
ولو ورثت الاخت بالتعصيب اذا انفردت لكانت بنت الابن اولى من الاخت بها

فرض

فرض من فرض البنات تعا اذا كنا قد دللنا على بطلان الميراث بالعصبة فقد بطل كلما
بناه مخالفونا من المسايل في الفرايض على هذا الاصل وهي كثيرة ولا حاجة الى تفصيلها
وتعيين الكلام في كل واحد منها لان ابطالنا للاصل الذي بنا هذه المسئلة عليه قد
اغنى وكفى فمن هذه المسايل ان يخلف الرجل بنتا وعما فعند المخالف ان للبنت
النصف والباقي للعم بالعصبة وعندنا لا حظ للعم والمال كله للبنت بالفرض والرد
وكذلك لو كان مكان العم ابن عم وكذلك لو كان مكان البنت ابنتان ولو خلف الميت
عما وعمات وابن عم وبنات عم فمخالفنا يورث المذكور من هولاء دون الاناث
لان التعصيب ونحن نورث الذكور والاناث ومسايل التعصيب لا تحصى كثرة
وحجتنا على صحة ما نذهب اليه في هذه المسايل كلها ما بينا صحة من ابطال التعصيب
في التوريث فان قيل اذا كنتم تستدلون على ان العمات يورثون مع العمومة و
بنات العم ترث مع بني العم وما اشبه ذلك من المسايل بقوله تعالى للرجال نصيب
مما ترك الوالدان والاقربون الاية فالاية حجة عليكم في موضع اخر لانا نقول
لكم الا ورثتم العم او ابن العم مع البنت بظاهر هذه الاية فالا ساغ لمخالفكم مثل
ما فعلتموه قلنا لا خلاف في ان قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون
الاية ان المراد به مع الاستواء في القرابة والدرج الا ترى انه لا يورث ولد الولد
ذكورا كانوا او اناثا مع الولد لعدم التساوي في الدرجة والقرابة وان كانوا
يدخلون تحت التسمية بالرجال والنساء وان كانت القرابة والدرجة مراعاة
بين العم وابنه فالعم لا يساوي البنت في القربى والدرجة وهو ابعد منها كثيرا
وليس كذلك العمومة والعمات وبنات العم وبنوه لان درجة هولاء واحدة وقربهم
متساوية والمخالف يورث الرجال منهم دون النساء فظاهر الاية حجة عليه
وفعله مخالف لها وليس كذلك قولنا في المسايل التي وقعت الاشارة اليها فبان
هذا واضح فليتامل
اعلم ان العول في اللغة العربية اسم للزيادة
والنقصان وهو يجري مجرى الاضداد وانما دخل هذا الاسم في الفرايض في الموضع

الذي ينقص فيه المال عن السهام المفروضة فيه فيدخل هاهنا النقصان ويمكن
ان يكون دخوله لاجل الزيادة لان السهام زادت على مبلغ المال فاذا اضيف الى
المال كان نقصانا واذا اضيف الى السهام كان زيادة والذي تذهب اليه
الشيعة الامامية ان المال اذا ضاق عن سهام الورثة قدم ذو السهام المذكورة
من الابوين والزوجين على البنات والاخوات من الام على الاخوات من الاب والام
او من الاب ويجعل الفاضل عن سهامهم لهن وذهب ابن عباس رحمه الله
الى مثل ذلك وقال به ايضا عطا ابن ابي رباح وحكى الفقهاء من العامة هذا المذهب
عن محمد بن علي بن الحسين الباقر صلوات الله عليه ومحمد بن الحنفية وهو
مذهب داود بن علي الاصبهاني وقال باقي الفقهاء ان المال اذا ضاق عن
سهام الورثة قسم بينهم على قدر سهامهم كما يفعل ذلك في الديون والوصايا
اذا ضاقت التركة عنها والذي يدل على صحة ما نذهب اليه اجماع الطايفة عليه
فانهم لا يختلفون فيه وقد بينا ان اجماعهم حجة وايضا فان المال اذا ضاق عن
السهام كامراة ماتت عن بنتين وابوين وزوج والمال يضيق عن الثلثين و
السدسين والربع فنحن بين امور اما ان ندخل النقص على كل واحد من هذه
السهام او ندخله على بعضها وقد اجمعت الامة على الابنتين هاهنا منقوصتان
بلا خلاف فيجب ان نعطي الابوين السدسين والزوج الربع ونجعل ما بقي للابنتين
ونخصصهما بالنقص لانهما منقوصتان بالاجماع ومن عداهما فما وقع اجماع على نقصه
من سهامه ولا قام دليل على ذلك وظاهر الكتاب ان له سهما معلوما فيجب ان
نوفيه اياه ونجعل النقص لاحقا بمن اجمعوا على نقصه
ذلك انا اذا انقصنا جميع ذوي السهام واعطينا كل واحد بعض ما يتناوله النص ومما يدل على
خصصنا ظواهر كثيرة وصرفناها عن الحقيقة الى المجاز واذا نقصنا احدهم عدلنا
فيما يخص هذا المنقوص وحده عن الظاهر وحقيقته واذا كان التخصيص والانصراف
عن الحقيقة انما يفعل للضرورة فتقليله اولى من تكثيره ولا يعتبر بما يفعله مخالفونا

من سميتم ماهو خمس في الحقيقة ربعا وما هو اكثر من السدسين بانه سدسان
ولا بالتسمية عن التسع وما اشبه ذلك لانهم سموا الشي بغير اسمه الموضوع له وخرجوا
عن موجب اللغة ولم يبق الا ان يقال لنا كلامكم يقتضي ان نقصان بعض السهام
المذكورة اولى من ادخال النقص على الجميع فلم خصصتم من ذكرتموه من البنات والاخوات
بالنقصان دون ما عداهن وما الفرق بينكم وبين من جعل النقص داخلا على غير من
ذكرتم وفي سهام من خصصتموه بالنقصان والجواب ان كل من اوجب نقص اهل السهمين
دون جميعهم خص بالنقصان من عيناه دون غيره والقول بان النقص داخل على بعض
الذي هو غير من عيناه وخصصناه بالنقصان قول يخرج عن الاجماع فاما اعتماد
من نفى العول من اصحابنا وغيرهم على ان الزوج والزوجة كانت لكل واحد منهما
فريضة محطا اليه دونها وكذا الابوان حطا الى فريضة اخرى والبنات والاخوات
لم يهبطا من فريضة الى اخرى فدخول النقص على من يلحقه اولى من دخوله على من نقص
فليس بشي وانما هو على دعوى محضة فاذا قيل لهم فاذا كان الامر على ما حكيتموه و
حسب ما ظننتموه لو عكس عاكس ذلك عليكم فقال دخول النقص على الزوجين و
الابوين دلالة على ضعف حظهما ودخول النقص على الضعيف اولى من القوي لم
يجدوا فرقا صحيحا وهم يروون هذا الترجيح عن ابن عباس رحمه الله واذا صح عنه
فلا حجة فيه لما اشرنا اليه والمعتمد في نفي العول على ما قدمناه وليس يشبه ما يقولونه
في العول الديون اذا كانت على الميت ولم تف تركته بالوفاء بها فان الواجب القسمة
للمال على اصحاب الديون بحسب ديونهم من غير ادخال النقص على بعضهم وذلك ان
اصحاب الديون مستوون في وجوب استيفاء اموالهم من تركة الميت وليس لاحد
مزية على الاخر في ذلك فان اتسع المال لحقوقهم استوفوها وان ضاق تساهموه
وليس كل مسايل العول لانا قد بينا ان بعض الورثة اولى بالنقص من بعض وانهم
غير مستويين كاستواء اصحاب الديون فافترق الامران ومما يمكن ان يفرق به بين
العول والدين اذا ضاقت التركة عنه ان الدين ربما اتسعت اموال الميت لاستيفائها

مقدمة على الاخت للاب وهما يورثان معه بالفرايض ومعه بالتعصيب عند اجتماعهن
للزوج النصف وللاخت للاب والام النصف الاخر لان الاخت للاب والام اذا اجتمعت
مع اخت للاب سقطت الاخت للاب وورثت جميع المال الاخت للاب والام
الاخت للاب والام مقدمة على الاخت للاب كما ان الاخ للاب والام و
للاب ثم قال هذا الذي اشرنا اليه يقال لمن نفى العول ولم يقل بالقياس اذا لم يكن
عندكم ما فرض لذوي السهام عاما في كل المسايل فمن اين قلتم في زوج واختين
لاب ولام للزوج النصف وللاختين النصف فان قالوا قلنا بالاجماع في فرض الزوج
ثم قال الاجماع في ذلك والجواب عن ما حكاه عنا انا نقول في هذه المسئلة ان الاختين
منقوصتان مما فرض لهما من السهام بلا خلاف فيجب ان ينقصا والزوج غير مجمع على
وجوب نقصه فيجب ان يكون سهامه موفرة وان شئت ان تقول لا يمكن العمل بعموم
الظواهر في هذه المسئلة لانه محال ان يكون لمال واحد نصف وثلثان فنحن بين امرين
بين ان ننقص للزوج والاختين كما فعل اصحاب العول وبين ان ننقص اما الزوج
او الاختين فلو نقصنا الزوج والاختين معا لكنا عادلين عن الظواهر في سهام
الزوج والظاهر في سهام الاختين واذا نقصنا للاختين دون الزوج فانما عدلنا
عن ظاهر واحد وهو اولى من العدول عن اثنين وليس لاحد ان يقول فاعدلوا
عن ظاهر الزوج وبقوا ظاهر الاختين لان كل من اوجب في هذه المسئلة العول
عن بعض الظواهر دون بعض اوجب العدول فمن عيناه واذا كنا قد بينا فساد
القول بالعول فقد ابطلنا بذلك كلما يبنى عليه من المسايل وهي كثيرة فلا حاجة
بنا الى تعيين جميعها وتفصيله مع ما مر في ابطال الاصل الذي يرجع اليه

بوجوب الرد عندنا الفاضل على فرض ذوي السهام من الورثة يرد على
اصحاب السهام بقدر سهامهم ولا يرد على زوج ولا زوجة كمن خلف بنتا وابا فللبنت
في التسمية النصف وللاب بالتسمية السدس وما بقي بعد ذلك وهو ثلث المال
يرد عليهما بقدر انصبائهما فللبنت ثلثة ارباعه وللاب ربعه فيصير المال مقسوما

على اربعة اسهم من اربعة وللاب سهم من اربعة وقال اهل العراق ان الفاضل عن
السهام اذا لم يكن هناك عصبة رد على اصحاب السهام بقدر سهامهم الا على
الزوجين وذوي مخالفونا ذلك عن امير المؤمنين عليه السلام وابن عباس
وابن مسعود وبه قال الثوري والشعبي والنخعي ولم يرد ابن مسعود ايضا
على ولد الام مع الام ولا على الجد مع ذوي سهم ابيهم ولا لبنات الابن مع البنت
ولا على اخت لاب مع اخت لاب وام وذهب زيد بن ثابت الى ان الفاضل عن
السهام لبيت المال وبه قال الشافعي ومالك وداود وكثير من اهل الحجاز ومن
تامل هذا الموضع علم ان الامامية منفردة به عن من وافقها في الرد من اهل العراق
وغيرهم لان اولئك راعوا العصبة والامامية لا تراعيها فيرد على كل حال وفي
الوجوه اذا تاملت عرفت موضع انفراد الامامية والذي يدل على صحة ما ذهبنا
اليه في هذه المسئلة اجماع الطايفة وقد بينا انه حجة ويمكن ان يستدل على الحكم
بقوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله فدل على ان من هو اولى
بالرحم واقرب اليه اولى بالميراث وقد علمنا ان قرابة الميت وذوي رحمه اولى به
من المسلمين وبيت المال واصحاب السهام ايضا على الزوج والزوجة اقرب الى
الميت من عصبته فوجب ان يكون فاضل السهام اليهم مصروفا فان قيل لم انما
القرب في الاية بان اولى الارحام بعضهم اولى ببعض في الميراث قلنا اللفظ
يحتمل الميراث وغيره فنحمله بحكم العموم على جميع ما يحتمله ومن ادعى التخصيص فعليه
الدليل ومما يمكن ان يعارض به الخصوم من رواياتهم التي يدعونها ويعولون على
في كتبهم ما رووه عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله المراة تحوز ميراث ثلثة عتيقها
ولقيطها وولدها فاخبر انها تحوز ميراث ولدها ولا تحوز جميع الا بالرد
عليها دون التسمية ومما يمكن ان يعارضوا به ايضا ما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله
انه جعل ميراث ولد الملاعنة من بعده او بعدها ومقتضى ان يكون جميع
ميراثه لها ولا يكون لها الجميع الا بالتسمية والرد ومما يمكن ان يعارضوا

به ما يرووه عن سعد انه قال للنبي صلى الله عليه واله ان لي مالا كثيرا وليس يرثني الا ابنتي
افاوصي بمالي كله قال لا قال فبالنصف قال لا قال فبالثلث قال الثلث والثلث
كثير ووجه الدلالة من الخبر انه قال ليس يرثني الا ابنتي ولم ينكر عليه النبي
واله وروى هذا الخبر بلفظ اخر انه قال فاوصي بثلثي مالي والثلث لبنتي قال لا
قال فاوصي بنصف مالي والنصف لبنتي قال لا قال فاوصي بثلث مالي والثلثان
لبنتي قال الثلث والثلث كثير فدل ذلك على ان البنت قد ترث الثلثين ويحتج
المخالف لنا بقوله تعالى ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك
وهو يرثها ان لم يكن لها ولد فجعل للاخت النصف اذا مات اخوها ولا
ولد له ولم يردها عليه فدل على انها لا تستحق اكثر من النصف بحال من الاحوال
والجواب عن ذلك ان النصف انما وجب لها بالتسمية ولا ننكر ان
الزيادة انما تاخذها بمعنى اخر وهو الرد بالرحم وليس يمتنع ان يتضاف بسبب
الى اخر مثال ذلك الزوج اذا كان ابن عم ولا وارث معه فانه يرث النصف
الزوجية والنصف الاخر عندنا لاجل القرابة وعند مخالفينا لاجل العصبة
ولم يجب اذا كان الله تعالى قد سمى له النصف مع فقد الولد الا يزاد عليه بسبب
اخر وبمثل هذا الجواب نجيبهم اذا قالوا ان الله تعالى قد جعل للبنت الواحدة النصف
فلا يجوز ان يزاد على ذلك لانا قد بينا ان النصف تستحقه بالتسمية والباقي
تستحقه بسبب اخر وهو الرد فاختلف السببان واعلم ان المسايل التي
تتفرع على مسايل الرد كثيرة لا معنى للتطويل بذكرها واذا كنا قد بينا صحة اصولنا
في الرد وما يبنى عليه فكل مسئلة تفرعت عن هذه الاصول مردودة اليها
ومبنية عليها ولا حاجة الى تكلف اعيان المسايل كلها كما لم يفعل ذلك
في باب العصبات وباب العول
زوج وام واخوات من ام واخوة لاب وام فعند الامامية ان للزوج النصف
وللام باقي المال بالتسمية والرد وليس للاخوة والاخوات حظ في هذا الميراث
فهو

ودهب

وذهب ابو حنيفة واصحابه الى ان للزوج النصف وللام السدس وللاخوة للام الثلث
واسقط الاخوة من الاب والام وهو مذهب ابي بن كعب وابي موسى الاشعري واحد
الروايتين عن ابن مسعود وقيل ايضا مذهب داود بن علي الاصبهاني وقال
مالك والشافعي الثلث من جميع الاخوة والاخوات بالسوية ذكورهم واناثهم فيه سواء
وروى هذا القول عن عمر وعثمان وبه قال سعيد بن المسيب والزهري والذي يدل
على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطايفة عليه وايضا فان الام في حيازة الميراث تجري
مجرى الاب ولا ترث الاخوة والاخوات مع واحد منهما فاذا اخذت الام السدس با
التسمية فان الباقي يكون ردا عليها لانها اقرب رحم من الاخوة والاخوات واذا كنا
نرد على الاقرب فهي اقرب من كل الاخوة فان قيل لنا لو سقط من هذه الفريضة الام و
بقي زوج واخوان من ام واخوة من اب وام كيف قولكم فيها قلنا للزوج النصف وللاخوين
من ام الثلث والاخوة من الاب والام لا تسمية لهم فيها ياخذون ما بقي فان قيل كيف
ينتقص حق الاخوة من الاب والام عن حظ الاخوة للام وقد ساووهم في القرابة من
جهة الام وزادوا عليهم بالقرابة من جهة الاب ان لم يزدهم تاكيد
قرابتهم لم ينقصهم قلنا القياس في الشرع مطرح والاعتبار فيه بالنصوص وقد بينا ان الاعتبار
ما ذكرناه ثم لا اعتبار فيه بما ذكرتم وعلى ان ما ذكروه ينتقض بامراة خلفت زوجا وام
واخا لام وعشرين اخوة لاب وام لانهم يذهبون الى ان للزوج النصف وللام السدس
وللاخ من الام السدس كاملا والسدس الباقي بين الاخوة للاب والام وحظ كل واحد
منهم اقل كثيرا من حظ الاخ للام مع تساويهم في قرابة الام فعلم انه لا اعتبار بما ذكروه
ومما يظن انفراد الامامية به ولهم فيه موافق متقدم ان الميت اذا خلف ابوين
وزوجا او زوجة انه يبدا باخراج حق الزوج او الزوجة وما بقي بعد ذلك فللام منه
الثلث من الاصل لا ينقص منه وما بقي من حق الزوج او الزوجة وحق الام فهو للاب كان
ميتا خلف زوجة وابا واما فللزوجة الربع وللام الثلث وللاب ما بقي وهو خمسة
اسهم من اثني عشر سهما ولو خلفت الميتة زوجا وابوين فللزوج النصف ثلثة اسهم

اخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الانثيين ولما سمي للزوج والزوجة ماسمي لهما
واخذا نصيبهما كان الباقي بين الابن والابنة على ما كان عليه قبل دخولهما وكذلك
بين الاخ والاخت وهذا يقتضي في مسئلة الابوين ان يكون الباقي بعد اخذ
الزوج والزوجة نصيبهما للابوين اخذ الزوج والزوجة نصيبهما يوجب ان يكون
ما كان للابوين على ما استحقاه قبل دخول الزوجين وهذا احتجاج وكيد مبني على فساد
لان الله تعالى فرض للام الثلث عند انفراد الابوين بالميراث ولم يسم للاب فاعطيناه
ما بقي فكان الثلثين اتفاقا لا انا سهم المعين فاذا كان فرض الام الثلث في كل موضع
وقد بينا ان الظاهر يقتضي انه الثلث من اصل المال وجب ان يعطيها الثلث كاملا
من المال مع الداخل وفقد الداخل ويكون للاب ما بقي كائنا ما كان ولا يشبه ذلك الشريكين
فان الشريكين في المال لكل واحد منهما نصفه فاذا استحق مستحق من المال شيئا
اعطينا كل واحد من الشريكين النصف بعد الخارج لتساويهما في السهام وقد
بينا ان سهم الام مذكور في القران وسهم الاب غير معين وانما له ما بقي بعد فرض الام
ولا يشبه ذلك ما ذكروه الوارد في الابن والبنت والاخ والاخت لان الله تعالى قد صرح
في نصيب من ذكروه بان للذكر مثل حظ الانثيين فينبغي ان تكون على ذلك مع الانفراد
والاجتماع ولم يصرح في الابوين بان للاب مع الانفراد الثلثين فافترق الامران
ولا وجه للجمع بينهما
ومما انفردت به الامامية انه لا يرث مع الوالدين
ولا مع احدهما احد سوى الولد والزوج والزوجة وذهب فقهاء العامة الى خلاف ذلك
وورثوا الاخوة والاخوات مع الام على بعض الوجوه دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه
بعد اجماع الطائفة الذي تكرر قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب
الله وقد علمنا ان الوالدين اقرب الى الميت من اخوته لانهم يتقربون اليه بهما والوالدان
يتقربان بنفوسهما وايضا فان الله تعالى جعل للوالدين حقا عاليا ثم اهبطهما عنه
في بعض الاحوال ولم يفرق بين الاب والام في ذلك وكما ان الاخوة لا يرثون شيئا
مع الاب كذلك يجب ان لا يرثوا مع الام
ومما انفردت به الامامية انهم ذهبوا

فيمن

فيمن يموت ويخلف والديه وبنته ان للبنت النصف وللابوين السدسان وما يبقى
يرد عليهم على حساب سهامهم وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا الى ان للبنت
النصف وللام السدس وللاب ما بقي وهو الثلث دليلنا على صحة قولنا الاجماع
المتردد ولان الابوين لهما السدسان بظاهر الكتاب وللبنت النصف بظاهره
ايضا وبقي السدس فيجب ان يكون مردودا على الجماعة بقوله تعالى واولوا الارحام بعضهم
اولى ببعض فكيف يجوز هذا الباقي للاب وانما له السدس مع الولد فاذا قالوا الخبر
المتضمن لذكر العصبة فقد تقدم من الكلام في ذلك ما فيه كفاية ولان خبرهم انما يقتضي
ان تبقى الفرائض شيئا بل قد استوفينا بالنص جميع المال
ومما انفردت به
الامامية انهم يذهبون فيمن يترك ابنتيه واحد ابويه وابن ابن ان للبنتين الثلثين
ولاحد الابوين السدس وما يبقى فمردود على البنتين واحد الابوين وليس لابن
الابن شيء وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا الى ان السدس الباقي من هذه
الفريضة لابن الابن والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه بعد اجماع الطائفة المتردد ان
احد الابوين اقرب الى الميت من ابن ابنه والقربى مراعاة في الميراث فكيف يجوز ان
يرث البعيد مع القريب لان مخالفينا يعولون في ذلك على الخبر الذي يروونه عن
النبي صلى الله عليه واله ما ابقت الفرائض فلاولى ذي عصبة ذكر وقد اسلفنا من الكلام في
ابطال هذا الخبر ما فيه كفاية ثم لو كان صحيحا لكان الاب بان يكون هو الاولى بالميراث
من ابن الابن فلو راعينا التعصيب الذي يراعونه لكان الاب احق من ابن الابن
ومما انفردت به الامامية القول بانه لا يحجب الام من الثلث الى
السدس الاخوة من الام خاصة وانما يحجبها عندهم الاخوة من الاب والام او من
الاب وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا الى ان الاخوة من الام يحجبون كما
يحجب الاخوة من الاب والام دليلنا على صحة ما قد ذهبنا اليه الاجماع الذي قد تكرر
واذا احتج علينا بظاهر قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس فان الاسم
يتناول الاخوة من الام خاصة كما يتناول الاخوة من الاب والام قلنا هذا العموم

برجيس ظاهر وبالاجماع فانه لاخلاف بين الطايفة في هذا وقول من يقول من اصحابنا كيف يجوز ان يحجبها الاخوة من الام وهم في كفالتها ومؤنتها ليس بعلة في سقوط الحجب وانما اتبعوا في ذلك لفظ الرواية فانهم يروون عن ائمتهم عليهم السلم انهم لا يحجبونها لانهم في نفقتها ومؤنتها

ومما انفردت به الامامية القول بانه لا يرث مع الولد ذكرا او انثى احد الا الوالدان والزوج والزوجة وخالف باقي الفقهاء في ذلك وجعلوا للاخوة والاخوات والعمومة واولادهم نصيبا مع البنات والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه بعد اجماع المتردد انه لو جاز ان يرث احد ممن ذكرناه مع البنات لجاز ان يرث مع البنين لان اسم الولد يتناول الجميع ولان قربى البنت كقربى الابن وما يعولون عليه من خبر العصبة قد تقدم الكلام عليه وبيان ما فيه

ومما انفردت به الامامية ان الولد الذكر يفضل دون سائر الورثة بسيف ابيه وخاتمه ومصحفه وباقي الفقهاء يخالف في ذلك والذي يقوى في نفسي ان التفضيل للاكبر من الذكور بما ذكرناه هو بان يخص بتسليمه اليه وتحصيله في يديه دون باقي الورثة وان احتسب بقيمته عليه وهذا على كل حال انفراد من الفقهاء لانهم لا يوجبون ذلك ولا يستحسنونه وان كانت القيمة محسوبة عليه وانما قوينا ما بيناه وان لم يصرح به اصحابنا لان الله تعم يقول يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين وهذا الظاهر يقتضي مشاركة الانثى للذكر في جميع ما يخلفه الميت من سيف ومصحف وغيرهما وكذلك ظاهر ايات ميراث الابوين والزوجين يقتضي ان لهم السهام المذكورة من جميع تركة الميت فاذا اختصصنا الذكر الاكبر بشيء من ذلك من غير احتساب عليه بقيمته نكون قد تركنا هذه الظواهر واصحابنا لم يجمعوا على ان الذكر الاكبر يفضل بهذه الاشياء من غير احتساب بالقيمة وانما عولوا على اخبار رووها تتضمن تخصيص الاكبر بما ذكرناه من غير تصريح باحتساب عليه بقيمته او بعدم الاحتساب واذا اخصصناه بذلك اتباعا لهذه الاخبار واحتسبنا بالقيمة

عليه

عليه فقد سلمت ظواهر الكتاب مع العمل بما اجمعت عليه الطايفة في التخصيص له بهذه الاشياء فذلك اولى ووجه تخصيصه بذلك مع الاحتساب بقيمته عليه انه القايم مقام ابيه والساد مساده فهو احق بهذه الامور من النسوان والاصاغر للرتبة والجاه

ومما انفردت به الامامية ان ولد الصلب يحجب من كان اهبط منه ولا فرق في ذلك بين كونه ذكرا او انثى وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا الى ان لولد الولد نصيبا مع بنات الصلب والدليل على صحة ما ذهبنا اليه بعد اجماع الطايفة ان الذكر من ولد الصلب انما يحجب من هو اسفل منه لانه ولد صلب ولقرابته القريبة وهذا ثابت في الذكر والانثى فلو جاز ان يرث ولد الولد مع ولد الصلب اذا كان انثى لجاز مثل ذلك في الذكر

ومما انفردت به الامامية ان الزوج يرث المال كله اذا لم يكن وارث سواه فالنصف بالتسمية والنصف الاخر بالرد وهو احق بذلك من بيت المال وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا كلهم على ان النصف له والنصف الاخر لبيت المال والحجة لنا في ذلك اجماع الطايفة عليه فاذا قيل كيف يرد على من لا قرابة له ولا نسب وانما يرث بسبب وانما يرد على ذوي الارحام ولو جاز ان يرد على الزوج لجاز ان يرد على الزوجة حتى تورث جميع المال اذا لم يكن وارث سواها قلنا الشرع ليس يوخذ قياسا وانما يتبع فيه الادلة الشرعية وليس يمتنع ان يرد على من لم يكن ذا رحم وقرابة اذا قام الدليل على ذلك واما الزوجة فقد وردت رواية شاذة بانها ترث المال كله اذا انفردت كالزوج ولكن لا نعول على هذه الرواية ولا تعمل الطايفة بها وليس يمتنع ان يكون للزوج مزية في هذا الحكم على الزوجة كما كانت له مزية عليها في تضاعف حقه على حقها

ومما انفردت به الامامية ان الزوجة لا ترث من رباع المتوفى شيئا بل تعطى بقيمة حقها من البناء والالات دون قيمة العراص وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يفرقوا بين الرباع وغيرها في تعلق حق الزوجات والذي يقوى في نفسي ان هذه المسئلة

حتى قام عمر بن عبد العزيز فراجع السنة الاولى كل هذه الاخبار اذا سلمت من
القدح والجرح انما توجب الظن دون العلم اليقيني ولا يجوز ان نرجع بها ولا
بشيء منها عما يوجب العلم من ظواهر كتاب الله تعالى فاما خبر اسامة فقد قدح فيه
لان اسامة انفرد به عن النبي ص واله وتفرد به ايضا عنه عمرو بن عثمان وتفرد
به عن الزهري علي بن الحسين عليه السلم وتفرد الراوي بالحديث مما يوهنه
ويضعفه لوجوه معروفة وقد روى هذا الحديث بعينه الزهري وقال عن عمرو بن
عثمان ولم يذكر علي بن الحسين ع واختلاف الرواية ايضا فيه مما يضعفه ومما
يضعف هذا الخبر ان علي بن الحسين ع كان يورث المسلم من الكافر بلا خلاف
فلو كان فيه سنة لما خالفها وروى احمد بن حنبل عن يعقوب عن ابيه عن
صالح عن الزهري ان علي بن الحسين ع اخبره ان عثمان بن عفان واسامة بن
زيد قالا لا يرث المسلم الكافر من غير ان يسنده الى النبي ص واله وهذا
الاختلاف والاضطراب في رواية الخبر دال على ضعفه واما حديث عمرو بن
شعيب فان الحفاظ لا ينسبونه عن النبي ص واله ويذكرون انه من قول عمر بن الخطاب
وعمرو بن شعيب ضعيف عند اصحاب الحديث ومما يوهنه ايضا انه تفرد به عن
ابيه عن جده وتفرد جده به عن النبي ص واله وعمرو بن شعيب ما لقي عبد الله بن عمرو
والذي هو جده وانما يرسل عنه واما خبر الشعبي عن النبي ع فهو مرسل وقول
سعيد بن المسيب سنة لا حجة فيه لان ذلك خبر عن اعتقاده ومن هذه
يجوز ان يريد انه من سنن عمر بن الخطاب لا النبي ص واله وما نسبه عن النبي ص
واله مما ذكرناه يجوز ان يكون خطاء كما يجوز ان يكون صوابا وكان من مذهب
سعيد بن المسيب توريث المسلم من الكافر فكيف يجوز ان يكون عنده في
خلاف ذلك انه يكون سنة على ان هذه الاخبار معارضة مقابلة بما يرويه
مخالفونا ويعجز في كتبهم مثل الخبر الذي يرويه عمرو بن حكيم عن عبد الله بن بريدة
ان اخوين اختصما الى يحيى بن يعمر يهودي ومسلم فورث المسلم منهما وقال حدثني

ابو الاسود

ابو الاسود الدؤلي ان رجلا حدثه ان معاذا قال سمعت رسول الله ص واله يقول
الاسلام يزيد ولا ينقص فورث المسلم ونظائر هذا الخبر موجود كثير في روايا
فاما روايات الشيعة في ذلك فهي الا تحصى واما الخبر المتضمن نفي التوارث
بين اهل ملتين فنحن نقول بموجبه لان التوارث تفاعل وهو يقتضي ان يكون
كل واحد يورث صاحبه وانما ذهبنا الى ان المسلم يرث الكافر والكافر لا يرثه
فما اثبتنا بينهما توارثا وربما عول بعض المخالفين لنا في هذه المسألة على
ان المواريث تثبت على النصرة والموالاة بدلالة قوله تعالى والذين امنوا ولم
يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا فقطع بذلك الميراث بين المسلم
المهاجر وبين المسلم الذي لا يهاجر الى ان نسخ ذلك بانقطاع الهجرة بعد الفتح
ولا يرث الذكور من العصبة دون الاناث لنفي العقل والنصرة عن النساء
ولا يرث القاتل ولا العبد لنفي النصرة وهذا خبر ضعيف جدا لانا نعلم ان المواريث
تثبت على النصرة والمعونة لان النساء يرثن والاطفال ولا نصرة هاهنا وعلة
ثبوت المواريث غير معلومة على التفصيل وان كنا نعلم على سبيل الجملة انها
المصلحة وبعد فان النصرة مبذولة من المسلم للكافر في الواجب وعلى الحق كما انها
مبذولة للمسلم بهذا الشرط ومما انفردت به الامامية ان المطلقة
المبتوتة في المرض يرث المطلق لها اذا مات في مرضه ذلك ما بين طلاقها وبين
سنة ولحوق تبرد الا ان تتزوج فان تزوجت فلا ميراث لها وخالف باقي
الفقهاء في ذلك ولم يعتبروا فيه ما اعتبرناه لان ابا حنيفة واصحابه يذهبون
الى انه اذا طلق امراته ثلثا في مرضه وهي في العدة فانها ترثه فان مات بعد
انقضاء العدة لم ترثه فان صح من مرضه ثم مرض ثم مات لم ترثه وقال الحسن بن
زفر ان صح من مرضه ثم مرض ثم مات من مرضه وهي في العدة ورثته ايضا وقال الاوزاعي
والاوزاعي مثل قول زفر وعن ذلك قول الحسن بن حي وقال مالك اذا طلق امرأته
وهو مريض قبل الدخول فان لها نصف المهر والميراث ولا عدة عليها

تزوجت عشرة ازواج كلهم طلق في المرض فانها ترث جميعهم اذا ماتوا قبل ان يصحوا من المرض وذكر الليث ان ابن شبرمة سال ربيعة عن المريض يطلق امراته فقال لترثه ولو تزوجت لعشرة ازواج وقال مالك فان صح من مرضه صحة معروفة ثم مات بعد ذلك لم ترثه وهو قول الليث وقال الشافعي لا ترث المبتوتة وان ماتت وهي في العدة واجمعوا على ان المراة لو ماتت لم يرثها فبان بهذا الشرح ان الامامية منفردة بقولها فالذي يدل على صحة الاجماع المتكرر الذي قد بينا ان فيه الحجة وايضا فان الاغلب والاظهر ان الرجل انما يبت امراته في مرضه هربا من ان ترثه فاذا علم انها ترثه مدة سنة كان ذلك كالصارف له عن هذا الفعل

ومما انفردت به الامامية ان من اشكلت حاله من الخناثى في كونه ذكرا او انثى اعتبر حاله بخروج البول فان خرج من الفرج الذي يكون للرجال خاصة ورث ميراث الرجال وان كان خروجه مما يكون للنساء خاصة ورث ميراث النساء وان بال منهما معا نظر الى الاغلب والاكثر منهما فعمل عليه وورث به فان تساوى ما يخرج من الموضعين ولم يختلف اعتبر بعد الاضلاع فان اتفقت ورث ميراث الاناث وان اختلف ورث ميراث الرجال وخالف باقي الفقهاء في ذلك وقالوا فيه اقوالا مختلفة كلها تخالف قول الشيعة في ذلك لان ابا حنيفة وان كان قد روي عنه اعتبار البول كما تعتبره الامامية فانه يذهب الى انه متى خرج البول من الفرجين جميعا ورثه باخس احواله ان كان اخس احواله ان يكون ذكرا اعطاه ذلك وان كان اخس احواله ان يكون انثى اعطاه ذلك والشافعي يعطي الخنثى ميراث امراة ويوقف بقية المال حتى يتضح امره واقوال الجميع اذا تاملت علم انها خارجة عن اقوال الامامية ومتفرقة والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وايضا فان باقي الفقهاء عولوا عند اشكال الامر وتقليل الامارات على راي وظن وحسبان وعولت الامامية فيما تحكم به في الخنثى على نصوص وشرع محدود فقولها على كل حال اولى

ومما انفردت به الامامية القول بان المفقود يحبس ماله عن ورثته قدر

ما يطلب

ما يطلب في الارض كلها اربع سنين فان لم يوجد بعد انقضاء هذه المدة قسم المال بين ورثته وخالف باقي الفقهاء في ذلك وقالوا فيه اقوالا مختلفة فذهب بعضهم في مال المفقود على انه يوقف ماله سبعين سنة بعد سنة يوم فقد ثم يقسم بين الاحياء من ورثته وقال اخرون يوقف تمام مائة وعشرين سنة واقوالهم مختلفة في هذا الباب تخالف كلها ما ذهبت اليه الامامية والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المتردد ان من خالفنا يعول فيما ذهب اليه على القياس وقد بينا ان ذلك لا مدخل له في الاحكام الشرعية

ومما ظن انفراد الامامية به وللعامة فيه موافق قولها بان القاتل خطا يرث المقتول لكنه لا يرث من الدية توافق الامامية على هذا المذهب عثمان البتي ومذهب ان قاتل الخطا يرث ولا يرث قاتل العمد وقال ابو حنيفة واصحابه لا يرث قاتل خطا ولا عمدا الا ان يكون صبيا او مجنونا فلا يحرم الميراث وقال ابن وهب عن مالك لا يرث القاتل من دية من قتل شيئا ولا من ماله فان قتله خطا لم يرث من ديته ويرث من سائر ماله وهو قول الاوزاعي وهذا كما تراه موافقة الامامية وقال ابن شبرمة لا يرث قاتل الخطا وقال الثوري لا يرث القاتل من مال المقتول ولا ديته وحكى المزني عن الشافعي انه قال ان قتل الباغي العادل او العادل الباغي لا يتوارثان لانهما قاتلان والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد ويدل ايضا عليه ظواهر ايات المواريث كلها مثل قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم فاذا عورضنا بقاتل العمد فهو مخرج بدليل قاطع لا يثبت مثله في قاتل الخطا ويمكن ان يقوى ذلك ايضا بان الخاطي معذور غير مذموم ولا مستحق للعقاب فلا يجب ان يحرم الميراث الذي يحرمه العامد على سبيل العقوبة فان احتج المخالف بقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطا فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله فلو كان القاتل وارثا لما وجب عليه تسليم الدية فالجواب عن ذلك ان وجوب تسليم الدية على العاقلة الى اهله لا يدل على انه لا يرث ما دون هذه الدية من تركته لانه لا تنافي بين الميراث وبين تسليم الدية واكثر

من الدرر

يثبت الاجماع بخبر الواحد ما لم يعلم خلافه لانه امارة قوية كرواية وقد اشتمل كتاب الخلاف والانتصار والسرائر والغنية على اكثر هذا الباب مع ظهور المخالف في بعضها حتى من الناقل نفسه والعذر اما بعدم اعتبار المخالف لمعلومية النسب كما سلف واما لتسميتهم ما اشتهر اجماعا واما بعدم ظفره حين ادعاء الاجماع بالمخالف واما بتاويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد كجعل الحكم من باب التخيير واما اجماعهم على روايته بمعنى تدوينه في كتبهم منسوبا الى الائمة عليهم السلام درر

